د-ألفة يوسف

وليس الذّكر كالأنثى...

في الهويّة الجنسيّة

تونس 2021

الكتاب: وليس الذّكر كالأنثى

المؤلّف: ألفة يوسف

البريد الالكتروني:

Olfa.youssef@gmail.com

تاريخ الصّدور:

الطّبعة

إلى كلّ الّذين أحببتُ

إلى كلّ اللّواتي أحببتُ

تقديم

عندما اتّصلَتْ بي "أ" وطلبت رؤيتي لم أكن أعرف دافعها إلى ذلك. مجرّد رنين للهاتف ذات صيف من سنة 2012 وصوت أنثويّ يسألني: الدّكتورة ألفة يوسف؟ لم أتعجّب فرقم هاتفي يجول عند الكثيرين، وأجبت: نعم، قالت: هل يمكن أن نلتقيَ؟ أريد أن أتحدّث معك قليلا؟

من عادتي أن أرفض اللّقاءات بمن لا أعرف أو أن أضرب موعدا ثمّ أتهرّب منه بإغلاق الهاتف أو التّسويف حتى يملّ السّاعي إلى لقائي. ولكن لا أعرف لماذا سارعتُ هذه المرّة بإعطاء موعد فعليّ، ربّما لأني كنت بمفردي والعائلة تصطاف في مكان بعيد أو ربّما لأنّ القدر أرادني أن ألتقي "أ" حتى يكون هذا الكتاب...

المهمّ أنّي استجمعتُ قواي يوما وتجاوزتُ كلّ مظاهر خوفي الاجتماعيّ وانطوائيّتي الّتي يعرفها المقرّبون منّي وذهبت إلى الموعد. دخلَت المقهى فتاة في عقدها الثّالث تقريبا، ترتدي

لباسا عاديّا: دجين وصدار. جَلَست أمامي دون أيّ حرج وكأنّها تعرفني من زمن. قالت: أريد أن أتحدّث إليك.

قلت: تفضّلي، لهذا أنا هنا.

قالت: أعرف أنّك كتبت عن المثليّة الجنسيّة وأريد أن أتحدّث إليك في هذه المسألة.

قلت: هل قرأتِ ما كتبتُه؟

قالت: حين قرأتُ آخر كتاب كنت تلميذة في السّنة التّاسعة أساسيّ وذلك قبل أن أُطرد من المدرسة الإعداديّة. ولكي لا أبدأ حديثي معك بالكذب فقد كان صفحات من كتاب طلب منّي الأستاذ تلخيصه ولكنّي لم أفعل.

قلت: بم يمكن أن أفيدك إذن؟

قالت: أريد أن أسألك هل أنا طبيعيّة؟ فقد أقمت عديد العلاقات الجنسيّة مع رجال ومع نساء لمدّة سنوات طوال. ولا أشعر أنّي ارتكبت خطأ أو ذنبا ومع ذلك فإنّي لا أجرؤ على الحديث في هذا إلاّ مع صديقاتي المقرّبات. وكثيرا ما أرى في عيون

بعضهنّ اتّهاما خفيّا، وكثيرا ما كان بعضهنّ يصرّح بذلك الاتّهام فيصفنني بالعاهرة والشّاذّة والفاسدة إلخ...أريد أن أعرف هل أنا فعلا كذلك؟ ولماذا كنت أشعر أنّ كلّ علاقاتي عاديّة؟

أجبتها بأنه لا يحقّ لي أن أحكم عليها بأيّ وجه من الوجوه وبأنّه لا يمكنني إذا كانت تبحث عمّن يشرّع لها ممارساتها الجنسيّة أن أكون الشّخص المناسب.

هممتُ بالانصراف لكنّها ترجّتني أن أستمع على الأقلّ إليها.

لم تكن بي رغبة في لعب دور المحلّل النفسيّ في فضاء لا علاقة له بإطيقا التّحليل النّفسيّ لا سيّما أنّي غير مؤهّلة للقيام بهذا الدّور. ولكنّي وجدتُ نفسي أسألها:

متى كانت أولى علاقاتك الجنسيّة؟ طرحتُ السّؤال وندمتُ على طرحه قبل نهاية الجملة، فقد شعرتُ أنّ "أ" تحمّستْ لهذا السّؤال، واعتبرته قبولا ضمنيّا منّي لمحاورتها.

قالت: أولى علاقاتي الجنسيّة كانت في سنّ السّادسة عشرة، كان أستاذي بالمعهد. وأولى علاقاتي المثليّة كانت في سنّ السّابعة عشرة، كانت بنت الجيران.

قرأتُ كثيرا عمّا يسمّى الحبّ من النّظرة الأولى وقرأتُ أكثر عن الأفكار الّتي تلمع فجأة كبارقة. لم أكن ميّالة إلى تصديق هذه التّجارب، ولكنّي وجدتُ نفسي في لحظة أحياها. فقد أثارت مقدّمة حكايتها المبتورة الّتي عرضَتْها الصّدفةُ عليّ فكرة قديمة تناولتُها عرضا في كتابي "ناقصات عقل ودين". وهذه الفكرة هي فكرة الفروق الجندريّة أو الفرق بين الهويّة الذّكوريّة والهويّة الأنثويّة. وكنت اشتغلتُ حينها على هذه الفكرة اشتغالا جزئيّا كان تقاطعا بين التّحليل النفسيّ منهجا والفكر الدّينيّ موضوعا. وكنت أنوي العودة إلى هذا الموضوع لبحثه، غير أنّي وجدت أنّ تجارب "أ" الخاصّة يمكن أن تضفيَ على هذا البحث طعم الواقع ينضاف إلى التّنظير. ثمّ إنّ حكايا "أ" بدت لي مدخلا ممكنا وإن يكن منقوصا لتجاوز استحالة أن يكون الإنسان ذكرا

وأنثى في الآن نفسه[1]. أذكر أنّ دولتو(Françoise Dolto) قالت: "ما هو رهيب لدينا، نحن البشرَ، أنّه لا يمكننا أن ننتمي إلاّ إلى جنس واحد ولا نملك إلاّ أن نتخيّل متع الجنس الآخر ورغباته. ولهذا السّبب فإنّ الرّجال والنّساء لا يفهمون بعضهم بعضا"[2].

ولعلّه لرأب هذا الصّدع، في بعده المعرفيّ على الأقلّ، فكّرتُ في تناول الهويّة الجنسيّة من منظور المزاوجين(bisexuels) مثل "أ" ينتمون لا شكّ إلى جندر واحد ولكنّهم يضاجعون الجنسين بما يمكن أن يكون أحد المداخل لتبيّن الفروق بين الجنسين.

يبدو أنّي شردت مع أفكاري قليلا لأنّي سمعت "أ" تقول لي: هل هناك مشكل سيّدتي؟ نفيتُ. وسألتها: هل تذكرين عدد شركائك الجنسيّين؟ وهل كانت علاقاتك الغيريّة أكثر من

---

[1] لن نعرض في هذا الكتاب إلى وضع الخنثى(hermaphrodite) لسببين أوّلهما أنّه وضع نادر، ونحن نبحث في الشّائع، وثانيهما أنّه في أغلب الأحيان يتمّ اختيار هويّة جنسيّة واحدة للخنثى. كما أنّنا لن نعرض للمتحوّلين جنسيّا(transsexuels) لندرتهم أيضا ولأنّنا نعتبر أنّ هويّتهم الجنسيّة هي تلك الّتي يشعرون بالانتماء إليها ويريدون من ثمّ التحوّل إليها.

[2] « Ce qui est terrible chez nous, humains, c'est que nous ne pouvons être que d'un seul sexe et que nous ne pouvons que fabuler les plaisirs et les désirs de l'autre sexe. C'est pour cela que les hommes et les femmes ne se comprennent jamais ». Françoise Dolto : *Lorsque l'enfant paraît*, Paris, seuil 1978, tome 2.

علاقاتك المثليّة؟ قالت: لا أستطيع أن أتذكّر العدد، فَهُم كُثر من الرّجال والنّساء.

سألتها: هل يمكن أن تصفي لي علاقاتك الجنسيّة والعاطفيّة هذه مركّزة على ما يبدو لك فرقا بين العلاقات مع الرّجال والعلاقات مع النّساء؟ أجابت: لم أفهم طلبك. حاولتُ أن أستجمع كلّ تجاربي البيداغوجيّة في تقريب الفكرة إلى المتقبّل، وقلت: أريد أن تحدّثيني عن تجاربك الجنسيّة وتصفي لي بعض تفاصيلها كما عشتِها مع الرّجال ومع النّساء. وأريد أن تسمحي لي بأن أطرح عليك بعض الأسئلة التّوضيحيّة وإن كانت محرجة أحيانا.

هزّت "أ" كتفيها لامبالية وقالت: يمكن أن أقصّ عليك ما تريدين، لكن فقط أريد أن أعرف لماذا أنا أتصرّف بهذه الطّريقة ولماذا لا أشعر بأيّ ذنب في حين أنّ كثيرا من صديقاتي يتّهمنني بأنّي "فاسدة" كما يقلن[3]، وحتّى أولئك اللّواتي عاشرن رجالا مثلي أو أكثر منّي يتّهمنني بالشّذوذ بل إنّ بعضهنّ ممّن

[3] "فاسدة" في هذا السّياق وبالعامّية التّونسيّة تفيد معنى "عاهرة".

ارتدين الخمار بأَخَرة يدعونني إلى التّوبة في حين أنّي لا أشعر أصلا بأنّي ارتكبتُ ذنبا أو اقترفتُ معصية.

أجبتُها بأنّه لا يمكنني أن أحلّل نفسيّتها ولا نفسيّة صديقاتها في جلسة حول قهوة، ووعدتها أن أساعدها إذا كانت تريد التّعامل مع محلّل نفسيّ. والحقُّ أنّي بأنانيتي المعهودة لم أكن أكترثُ كثيرا لأمر "أ" رغم صدقي إذ عرضت عليها المساعدة، ولم أكن مهتمّة إلاّ بحكاياها. ولا أستطيع أن أجزم إن كانت "أ" شعرت بلامبالاتي بشخصها واهتمامي بقولها، بل لعلّها هي أيضا كانت تبحث فقط عمّن يستمع إليها، وهو دور اندمجْتُ فيه بصدق وعمق. بل إنّي لم أكن فحسب أُنصت إلى حكايا "أ" بل كنت أستعيدها الحديث مرّات ومرّات، وكنتُ أطلب تفاصيل حياتها العاطفيّة والجنسيّة بما لم تبخل به عليّ. ودَيْن للصّدق عليّ أن أقرّ أنّ ما ورد في هذا الكتاب على لسانها هو في واقع الأمر صياغتي الخاصّةُ لحكاياها وزّعتُها وفق الفصول.

+++++++

ولمّا كان الكتاب بحثا في الهويّة الجنسيّة فقد قسمته إلى قسمين: كتاب الرّجل وكتاب المرأة. وحاولتُ بيان بعض خصائص الذّكورة وبعض خصائص الأنوثة انطلاقا من عنصرين: علاقات "أ" الجنسيّة والعاطفيّة في أبعادها المختلفة من جهة والاستعمالات اللّغويّة والتمثّلات الثّقافيّة السّائدة في تونس وفي الثّقافة العربيّة الإسلاميّة عموما من جهة أخرى[4]. ثمّ في مرحلة موالية اعتمدتُ القراءة التّحليليّة النّفسيّة مفسّرة لهذه الخصائص ومؤوّلة لها.

ومن هنا فإنّ كلّ فصل سينقسم إلى تقديم سريع لحكايا "أ" الجنسيّة ثمّ عرْضٍ سريع لبعض عناصر المخيال الثّقافيّ والاجتماعيّ المتناسقة معها ثمّ في مرحلة ثالثة معمّقة نبحث في الدّلالات النّفسيّة للممارسات الجنسيّة والتّصوّرات الاجتماعيّة، وذلك من منظور التّحليل النفسيّ.

---

[4] نعتبر كلاًّ من اللّغة العربيّة والعامّية التّونسيّة مكوّنات ثقافيّة بل إنّنا أحيانا عرضنا للغات عامّية عربيّة شائعة.

وبعبارة أخرى، يمكن أن نقول إنّ الجنسيّ والثّقافيّ في هذا الكتاب هما دوالّ على الهويّة الجنسيّة وأنّ القراءة التّحليليّة النفسيّة هي مدلول الهويّة الجنسيّة.

وينقسم كلّ من كتاب الرّجل وكتاب المرأة إلى ثلاثة فصول نعدّها المداخل الأساسية للهويّة الجنسيّة الذّكوريّة وللهويّة الجنسيّة الأنثويّة.

على الحساب قبل أن تقرأ الكتاب

+ لا تقرأ هذا الكتاب إذا كنتَ تتصوّر وجود حقيقة خارجة عن اللّغة، ذلك أنّ هذا الكتاب يفترض أن لا وجود لشيء خارج اللّغة. فاللّغة هي الّتي تقطّع لنا العالم بما يمكننا من التّفاعل معه استنادا إليها. وبعبارة لاكان(Jacques Lacan) الشّهيرة فإنّه لا وجود لما وراء اللّغة (il n'y a pas de métalangage).

+ لا تقرأ هذا الكتاب إذا كنت تتصوّر أنّ الهويّة الجنسيّة مسألة بيولوجيّة عضويّة صرف. ذلك أنّ الهويّة الجنسيّة وفق الكتاب تركيب نفسيّ وثقافيّ أو بصفة أدقّ ثقافيّ ونفسيّ إذ الثّقافيّ وأساسه اللّغويّ هو الّذي ينشئ النّفسيّ.

+ لا تقرأ هذا الكتاب إذا كنتَ لا تميّز بين الهويّة الجنسيّة (identité sexuelle) والموضوع الجنسيّ(objet sexuel). فالهويّة الجنسيّة هي تَمَثّل المرء لانتمائه الجنسيّ أمّا الموضوع الجنسيّ فهو الشّريك الجنسيّ. وبعبارة أخرى فإنّه مهما يكن الموضوع الجنسيّ المختار فإنّ الهويّة الجنسيّة تظلّ واحدة، وهذا ما يجعل الهويّة الجنسيّة للرجل المثليّ(homosexuel) أو الغيريّ(hétérosexuel) أو المزاوج (bisexuel) هويّة ذكوريّة مثلما أنّ الهويّة الجنسيّة للمرأة الغيريّة أو المثليّة أو المزاوجة هي هويّة أنثويّة.

+ لا تقرأ هذا الكتاب إذا كنت تتصوّر أنّ الهويّة الجنسيّة أمر ثابت لا يتحوّل ولا يتبدّل، ولا يختلف باختلاف الثّقافات والمجتمعات، ذلك أنّنا نفترض أنّ الهويّة الجنسيّة شأنها في

ذلك شأن كلّ التّمثّلات البشريّة متحوّلة وسياقيّة. فما يعبّر اليوم عن الثّقافة التّونسيّة خصوصا والعربيّة الإسلاميّة عموما قد لا يعبّر عن ثقافات أخرى، وما يعبّر عن الثّقافة العربيّة الإسلاميّة اليوم قد لا يغدو معبّرا عنها غدا.

+ لا تقرأ هذا الكتاب إذا كنت تبحث عن حكايا جنسيّة شبقيّة. ذلك أنّ الحديث عن الجنس في الكتاب ليس هدفا بل هو من دوالّ الهويّة الجنسيّة.

+ لا تقرأ هذا الكتاب إذا كنت تتصوّر أنّ الكلمات المستعملة لتسمية الأعضاء الجنسيّة أو العلاقات الجنسيّة كلمات بذيئة وغير دالّة وغير محدّدة للحوض الثّقافيّ والنّفسيّ للمجموعة والأفراد.

+ لا تقرأ هذا الكتاب إذا كنت تتصوّر أنّ العلاقات المثليّة غير طبيعيّة بل لا تقرأ هذا الكتاب إذا كنت تتصوّر وجود علاقات جنسيّة "طبيعيّة".

+ لا تقرأ هذا الكتاب إذا كنت تبحث عن دراسة أكاديميّة، فهذا الكتاب مجرّد مقالة (essai) لا تنشد تقعيدا ولا تعميما، وإنّما هو كتاب يتلمّس بعض وجوه الذّكوريّ والأنثويّ في ثقافتنا متحمّلا مسؤوليّة البعد الذّاتيّ في القراءة بل مطالبا به.

كتاب الرّجل

الفصل الأوّل

إثبات العضو الذّكريّ

إثبات العضو الذّكريّ جنسيّا

حدّثت "أ":

ظاهرة كانت متواترة في جلّ علاقاتي الجنسيّة الغيريّة. كُثُر هم الرّجال الّذين يطلبون منّي الحديث عن عضوهم الجنسيّ وطوله وحجمه. كان ذلك الطّلب يتشكّل بطرق مختلفة إمّا أثناء العلاقة أو بعدها. فأمّا أثناء العلاقة فقد يظهر ذلك الطّلب عبر سؤال مباشر أو بطرق غير مباشرة كالسّؤال عن مدى "إطاقتي" للعضو الذّكريّ أو عن إمكان إيلامه إيّاي، وأمّا بعد العلاقة الجنسيّة فغالبا ما تصحب الطّلبَ ابتسامةُ فخر كثيرا ما تذكّرني بابتسامة ابن أختي حين ينتهي من تركيب لعبته الجديدة ويدعوني لمشاهدتها. وكثيرا ما سمعتُ في جلسات خاصّة بعض الرّجال يفتخرون بملاحقة بعض النّساء لهم وبمدى "تأثير" عضوهم الجنسيّ في النّساء[5].

وفي غير المقام الجنسيّ المباشر، كان شركائي الرّجال ما ينفكّون يذكّرونني دوما بأنّهم رجال، وكأنّه يمكنني أن أنسى ذلك. وكانت تتكرّر لديهم عبارات من قبيل: "أنا الرّاجل" وما

---

[5] يكون ذلك باستعمال بعض العبارات المفتخرة من نوع: "خلّيتها توحوح" أو "قامت تعيّط" أو "فتّقتها من بعضها" ("جعلتها تتأوّه" أو "انبرت تصرخ" أو "مزّقتها إربا").

يمكن أن ينتج عنها ضمنيّا من نوع: "أنا اللــي نقرّر"، "نعمل اللّـي نحبّ"، "نخرج وقت اللّـي نحبّ"[6].

ولا أذكــر فــي علاقــاتي المثلّيــة أنّ الأعضــاء الأنثويّــة كانــت موضوعا لحوار أو حديث تلقائيّ فضـلا عن أن يكون نتيجـة طلـب إحـدى شريكاتي. ولا أذكـر أنّ إحداهنّ اتّخذت انتماءها الجنـدريّ أو أنوثتها منطلقا للمطالبة بأيّ شـيء أو لإثبات أيّ شيء.

إثبات العضو الذّكريّ ثقافيّا

تثبت لغتنا العامّية التّونسيّة وجود العضو الذّكريّ بأوجه متعددة. فمنذ الصّغر يدأب الشّائع اللّغويّ الاجتماعيّ إلى الحديث عن العضـو الـذّكريّ للولـد دون الأعضـاء الأنثويّـة للبنـت. فنجـد تسـميات كثيـرة لعضـو الطّفل الـذّكر تختلـف حسـب العـائلات والجهـات. ولـيس محرجـا ذِكْـرُ هـذه التّسـميات فـي الأفضـية

[6] "أنا الرّجل"، "أنا الّذي أقرّر"، "أفعل ما أشاء"، "أخرج وقتما أشاء" إلخ...

العائليّة. ومن الشّائع الاجتماعيّ أيضا مداعبة الأطفال الذّكور بالحديث عن عضوهم ومدى كبره أو بالإشارة إلى طقس الختان بأساليب مختلفة جلّها مازح: "كِبْرتش كعبة الكاكاويّة"، "قْريب يقصّوه الفرفور؟"، "توّ نجي نقصّهولك"[7] إلخ...

ولا يختفي الوسمُ اللّغويّ للعضو الذّكريّ حال التقدّم في السّنّ إذ كثيرا ما يعمد الرّجال في تونس إلى استعمال لفظة تحيل على عضوهم الجنسيّ، باعتماد صيغة الملكيّة، وأهمّها لفظة: "زبّي" تُقال أثناء الدّهشة: "ملاّ حكاية يا زبّي" أو الغضب: "نفخ لي زبّي"، "فكّ على زبّي"[8]. بل إن هذه اللّفظة تغدو أحيانا بمثابة اللاّزمة (refrain) في الخطاب دون مقام إنشائيّ مخصوص[9].

ومن الطّريف أنّ المخيال الثّقافيّ يثمّن عموما كبر العضو الذّكريّ، والسّخريةُ ممّن ذَكره صغير شائعة لا في المجتمعات

---

[7] "هل كبُرَ العضو؟"، "قريبا سنقطع العضو الذّكريّ "، "سأقطعه لك".

[8] إحالة على العضو الذّكريّ في مقامات مختلفة.

[9] من المفيد أن نشير إلى استعمال بعض النّساء لهذه اللّفظة نفسها ممّا نعرض لدلالاته في حينه.

الشّرقيّة فحسب بل لدى جلّ المجموعات البشريّة. ولا يقلّ عنها شيوعا تساؤلات المراهقين حول حجم عضوهم وقلقهم تجاه ذلك.

ومن جهة أخرى تؤكّد اللّغة أنّ الرّجولة ليست معطاة سلفا. فمن ذلك أنّه يُقال: "كون راجل" أو "ورّي رجوليتك" أو "وقتاش باش تولّي راجل؟"[10]. ولعلّ أكثر العبارات دلالة على أن الرّجولة غير معطاة سلفا العبارة: "استرجل"، ذلك أن وزن استفعل يفيد أساسا الطّلب، وهو هنا طلب لتحقيق الرّجولة. ولا يمكن أن يكون موضوع الطّلب معطى وإنّما هو منشود دوما، وإلاّ فلا معنى للطّلب أصلا.

وطلبُ الرّجولة أو التماسُها أو الأمرُ باكتسابها أو إثباتها ليس بالضّرورة ذا بعد جنسيّ فحسب، وإنّما تفيد الرّجولة أيضا إثبات قيم إيجابيّة متحوّلة وفق المجتمعات. والمهمّ أنّ البعد الجندريّ موجود بالقوّة في تمثّل هذه القيم ذلك أنّ هذه الأوامر الطّلبية لا تتّجه إلى المرأة فلا يُقال: "كوني امرأة" بمعنى إثبات قيم إيجابيّة، بل الألطف أنّه في هذه الحال يُقال للمرأة أيضا:

---

[10] "كن رجلا" أو"متى ستغدو رجلا؟" أو "أظهر رجولتك".

"استرجل"، وتوصف في إطار الحكم الإيجابيّ بأنّها "رجوليّة" بل بأنّها "رجل"[11].

وعموما يسم مخيالُنا العضوَ الذّكريّ بأنّه "ثمين" إن في بعده المادّيّ أو الرّمزيّ[12]. أفلا يقول المثل الشّعبيّ: "الرّجل زينه في سرواله"؟[13].

الأسس النّفسيّة لإثبات العضو الذّكريّ

العضو الذّكريّ هو محدّد الانتماء إلى مجموعة الذّكور

علّمنا التّحليل النّفسيّ أنّ الولد الصغير يتصوّر في البدء أنّ لكلّ النّاس عضوا ذكريّا. ثمّ في مرحلة ثانية يكتشف الولد غياب هذا العضو لدى الإناث. والولدُ إذ يفطن إلى أنّ بعض

---

[11] أذكر أنّ أحد الأصدقاء في تخفيفه عن فتاة توفّي أبوها قد قال لها في معنى مدحيّ واضح: "تي بوك خلّى راجل موش طفلة" ("لقد خلّف أبوك رجلا لا فتاة").

[12] هذا التّصوّر ليس مقتصرا على الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، فدولتو مثلا تؤكّد أنّ المجتمع الغربي في سياق تاريخيّ مّا يعدّ العضو الذّكوريّ ثمينا (précieux). انظر:
Françoise Dolto : *Le féminin*, Paris, Gallimard 1998, p-30.

[13] "جمال الرّجل في سرواله أي في عضوه الذّكريّ".

النّاس لا يمتلكون ذَكَرا يفطن في الآن نفسه إلى أنّ لقاعدة امتلاك البشر للعضو الذّكريّ استثناءً. ومن المعلوم في الرّياضيات أنّ وجود الاستثناء هو الّذي يحدّد المجموعة، وفي مقامنا فإنّ غياب الذَّكَر لدى الإناث هو الّذي يجعل الولد يعي بأنّ امتلاك العضو الذّكريّ هو محدّد مجموعة الذّكور.

إنّ وجود العضو الذّكريّ إذن هو شرط لازم للانتماء إلى مجموعة الذّكور، ولكنّ هذا الشّرط ليس كافيا إذ يجب أن يعاضده الشّرط الثّاني وهو غياب ذلك العضو لدى الإناث، مع فرق بين الشّرطين فالأوّل متّصل بالأنا والثّاني متّصل بالآخر. ولذلك نجد الرّجل يسعى إلى تأكيد وجود عضوه الذّكريّ مع مجموعة الرّجال لبيان انتمائه إليها ويسعى إلى تأكيد وجود ذَكره مع جماعة الإناث لبيان خروجه عنها. وهذا يفسّر ما أسلفناه من تواتر اعتماد كلام يحيل على العضو الذّكريّ في التّجمّعات الرّجالية بصفته كلاما من شأنه أن يحقّق الجامع بين أفراد المجموعة. على أنّ هذا الجامع وحده غير كاف لإثبات الهويّة الجنسيّة إذ لا بدّ-كما أسلفنا- من تضافر الاعتراف الأنثويّ

بوجود العضـو الـذّكريّ. وهذا يتجسّم فـي مـا نقلتـه لـي "أ" مـن تواتر طلب الرّجال منها الحديث عن عضوهم الجنسـيّ، فبهذا الإثبات اللّغويّ الأنثويّ يتأكّد وجودُ العضو الذّكريّ من منظور الآخر المختلِف أيضا.

تثمين اختيار العضو الذّكريّ دون الأمّ

يشتاق الطّفل الذّكر في سنيّه الأولى إلى الأمّ فهي أوّل آخر في حياته، وهي الّتي تغذّيه وتهدهده وتنظّفه وتفتح لـه باب المتعة. وهذه القيمة شبه المطلقة للأمّ تجعل الطّفل الذّكر إذ يكتشف أنّ الإناث لا يمتلكن عضوا ذكريّا، يستثني الأم من هذا الاكتشاف فـي مرحلـة أولـى. فالطّفل الـذّكر يظلّ متصـوّرا أنّ الأمّ ممتلكة لعضو ذكريّ حتّى يتأكّد بعد ذلك من غيابه.

ويتـزامن تأكّد الطّفل الـذّكر أنّ الأمّ لا تمتلك عضـوا ذكريّـا مـع استحضاره منْعَ الكبار إيّاه من التّمتّع بملامسة ذكره في طفولته الأولى. ويتذكّر الطّفل ما صَحِب ذلك المنـع من "تهديد" بقطـع العضو. ويتصـوّره تهديدا قابلا للتّحقّق، أليس أنّ بعض النّاس، ومنهم أمّه، لا يمتلكون عضوا ذكريّا؟ إنّ هذا التّهديد يولّد لدى

الولد قلقا (angoisse) على عضوه، وإزاء هذا القلق يجد الطّفل نفسه مضطرّا إلى الاختيار بين شوقه اللّيبيدي(libidinal)[14] لأمّه من جهة والمحافظة على عضوه الذّكري من جهة أخرى. وهما خياران لا يجتمعان، وينتهي هذا المأزق باختيار الطّفل التّخلّيَ عن شوقه إلى أمّه والقبولَ بالقانون الأبويّ الّذي يمنعها عنه. وفي هذا يقول فرويد:" إذا كان العضو الذّكريّ هو ثمن الرّضا العاطفيّ في مجال عقدة الأوديب، فإنّ (الطّفل) يجد نفسه بإزاء صراع بين أهمّية هذا العضو النّرجسيّة وأهمّية الوالدين بما هما موضوعات ليبيديّة. وفي هذا الصّراع، يتفوّق الدّافع الأوّل فينصرف الطّفل عن عقدة الأوديب"[15].

---

[14] فضّلنا اعتماد الدّخيل دون التّرجمة، ذلك أنّ اللّيبيدو هي الطّاقة الجنسيّة وليست الممارسة الجنسيّة. وشوق الطّفل إلى الأمّ طاقيّ جنسيّ ليس بمعنى الممارسة الجنسيّة المستحيلة آنذاك، ولكنّها بمعنى الشّوق إلى التّمتّع بالأمّ متعة كاملة.

[15] Sigmund Feud : « La disparition du complexe d'Œdipe », in *La Vie sexuelle*, Paris, P.U.F, 1969, p-120.

« Si la satisfaction amoureuse, sur le terrain du complexe d'Œdipe, doit coûter le pénis, alors on en vient nécessairement au conflit entre l'intérêt narcissique pour cette partie du corps et l'investissement libidinal des objets parentaux. Dans ce conflit, c'est normalement la première de ces forces qui l'emporte ; le moi de l'enfant se détourne du complexe d'Œdipe ».

إنّ ثمن الحفاظ على العضو الذّكريّ باهظ لدى الذّكر، أليس أنّه ما دعاه إلى الانصراف عن الشّوق الجوهريّ الأوّل إلى الأمّ؟ وهذا الثّمن الباهظ الماثل باستمرار في لاوعي الرّجل يجعله يؤكّد بلا هوادة لنفسه وللآخرين امتلاكه لهذا العضو الذّكريّ ساعيا إلى أن يضفي عليه قيمة تتناسب طردا مع قيمة ما خُسر من أجله. ومن وجوه إثبات هذه القيمة جنوحُ المخيال الثّقافيّ إلى "تثمين" كبر الذَّكر لدى الرّجل. ومن وجوه إثبات هذه القيمة توهّم قدرة العضو الذّكريّ على التّأثير والفعل في الآخر حدّ الإيلام أو "التّدمير" أحيانا[16]. ومن وجوه إثبات هذه القيمة إطناب بعض الرّجال في الحديث عن إعجاب النّساء بهم وملاحقتهم لهم.

فكأنّ الذّكر يقول في نفسه: إذا ضحّيتُ بالشّوق الجوهريّ إلى الحبيب الأوحد من أجل المحافظة على عضوي الذّكريّ، فلأَتذكّر دائما أنّ لهذا العضو قيمة كبيرة تبرّر تلك التّضحية العظيمة.

[16] نذكر هنا عبارة: "نفتّقها من بعضها" مثلا.

الذّكورة بناء

أسلفنا أنّ الولد يتصوّر في طفولته الأولى أنّ لكلّ النّاس عضوا ذكريّا، ونضيف أنّ هذا التّصوّر الأوّل ليس مقتصرا على الذّكور فحسب، فالإناث يتصوّرن أيضا شموليّة العضو الذّكريّ في مرحلة أولى غير أنّهنّ سرعان ما يفطنّ عند رؤية العضو الذّكريّ لدى أقرانهنّ الذّكور إلى عدم امتلاكهنّ إياه. أمّا الذّكور فإنّهم يعتقدون في مرحلة أولى أنّ البظر (clitoris) لدى البنات مماثل لعضوهم الذّكريّ ويتصوّرون أنّه سينمو مع الوقت. وعموما فالأولاد يحتاجون إلى وقت أطول حتى يتأكّدوا أنّ العضو الذّكريّ حكر عليهم دون البنات، ذلك أنّه "خلافا للولد الّذي تكون تأثيرات التّجربة البصريّة فيه (لرؤية غياب العضو لدى الإناث) تأثيرات تدريجيّة، فإنّ تأثير رؤية العضو الذّكريّ في الإناث تكون حينيّة"[17]. إنّهن يعرفن منذ الوهلة الأولى أنّهنّ لا يمتلكن العضو الذّكريّ ويعرفن أنّهن لن يمتلكنه أبدا[18].

---

[17] J.-D-Nasio : *Enseignement de sept concepts cruciaux de la psychanalyse*, Paris, Editions Rivages 1988, p-26.

واستنادا إلى ما سبق يمكن القول إنّ مرور الولد بمراحل حتّى يتأكّد من غياب العضو الذّكريّ لدى الإناث ثمّ حتّى يتأكّد من غيابه لدى أمّه هو ما يجعل تموقعه في مجموعة الذّكور بناء رمزيّا تدريجيّا غير معطى سلفا. ومن هنا قد نفهم دعوة بعض الرّجال شريكاتهم إلى إثبات عضوهم الجنسيّ بالحديث عنه باعتبارها وجها من وجوه تجسيم وجود هذا العضو لدى الذّكور في مقابل تأكيد غيابه لدى الإناث. ومن هنا أيضا قد نفهم ما أسلفناه من جواز الأمر بالرّجولة "كن رجلا" أو "متى تصبح رجلا؟"...على أساس أنّ الرّجولة غير معطاة وإنّما هي بناء تدريجيّ مفتقر دوما إلى الوسم اللّغويّ خصوصا وإلى التّرميز عموما. فكأنّ هذا التّرميز الدّائم هو وجه من وجوه تجسيم الذّكورة بصفتها بناء استدعى زمنا نفسيّا ممتدّا حتى يتحقّق ويرسخ في اللاّوعي.

« à la différence du garçon pour lequel les effets de l'expérience visuelle sont progressifs, pour la fille, les effets de la vue du sexe masculin sont immédiats »

18 Serge André : *Que veut une femme ?*, Paris, Seuil 1995, p-181.

واستنادا إلى ما سبق كلّه يغدو منطقيّا أنّه بقدر ما يحتاج الرّجال إلى من يؤكّد لهم دوما أنّهم رجال لا يحتاج النّساء إلى من يؤكّد لهنّ أنّهنّ نساء[19].

الفصل الثّاني

قلق الخصاء

قلق الخصاء جنسيّا

[19] Françoise Dolto: *Sexualité féminine*, Paris, Gallimard 1996, p-242.

حدّثت "أ":

يكاد الإيلاج يكون جوهرَ علاقاتي الجنسيّة الغيريّة. ليس معنى ذلك أنّ كلّ "رجالي" كانوا بالضّرورة ينشدون الإيلاج من اللّحظات الأولى للمعاشرة (رغم أنّ بعضهم كان ينشد ذلك)، ولكن معناه أنّي كنت أشعر دوما أنّ جلّ الممارسات الّتي كانوا يعمدون إليها قبل الإيلاج شأن التّقبيل أو الملامسات أو المداعبات أو التلطّف[20]، هي مجرّد عرَض مرحليّ قريب من الواجب لدى البعض وشبيه بالمراعاة لدى البعض ومتلائم مع شائع الممارسة الجنسيّة لدى البعض الآخر. قد يطول ما يسبق الإيلاج أو يقصر وفق الأشخاص وسياق العلاقات لكن يبقى الإيلاج أسّ العلاقة الغيريّة.

وقد كان جلّ من عاشرت من الرّجال فخورين بانتصاب عضوهم الجنسيّ، وكان الشّباب منهم فخورين بقدرتهم على تكرار العلاقة الجنسيّة. وفي مقابل ذلك، لم أصادف في حياتي

---

[20] لم نجد مرادفا دقيقا لكلمة (caresse) بالعربيّة. استعمل العرب: مداعبة، ملاعبة، تلطّف، ولكنّها لا تفي بالمعنى بالضّبط، فهل يفيد هذا غياب المفهوم نفسه في الثقافة العربيّة الإسلاميّة؟

قلقا كذاك الّذي لاحظتُه لدى بعض الرّجال الّذين واجهوا مشكلا في الانتصاب عرضيّا أو قارّا. في هذه الحالات كان يغيب الفخر ويحضر الحرج والتّبرير والقلق. وكثيرا ما تجسّم هذا القلق تجاهي عنفا شتما وضربا وإهانة، وغالبا ما كان هؤلاء يدّعون أنّ هذا "المشكل" الجنسيّ لم يحصل لهم سابقا محمّلين إيّاي مسؤولية غياب الانتصاب ذاك، إمّا لنقص في جمالي وقدرتي على إثارتهم أو لفرط جمال أو تميّز أدّيا من فرط التّأثير فيهم إلى "تغييب" قدراتهم. ولم يكن رفقي ببعض هؤلاء الرّجال يشفع لي، فجلّهم في حال العجز عنيفون مهما يكن تفاعلي مع ذلك العجز.

وقد تعرّضتُ للعنف في سياقات أخرى أهمّها حديثي مع شريك جنسيّ آنيّ عن علاقات ذكوريّة سابقة. وبلغ العنف أقصاه إذا قارنتُ بين قدراته الجنسيّة وقدرات شركائي السّابقين. وتعلّمتُ شيئا فشيئا أن لا أقارن رجلا بآخر بل أن لا أذكر رجلا لآخر.

وفي مقابل ذلك لم تكن إشارتي إلى علاقاتي المثلّية تزعج جلّ شركائي الرّجال حتّى وإن كانت متزامنة مع علاقتي بهم. بل

كنتُ أجد جلّهم يستزيدني الحديث عن شريكاتي النّساء طالبين في كثير من الأحيان تفاصيل وتدقيقا، وكانت مشكلة بعضهم عدم تصوّرهم لما يمكن أن يحصل من فعل جنسيّ بين أنثيين. وأبدى بعضهم الآخر رغبته في مشاركتي علاقاتي المثليّة.

ومن جهة أخرى، لاحظتُ أنّ جلّ الرّجال الّذين صادفتُ كانوا يشترطون أن تكون "زوجة المستقبل" بكرا.

قلق الخصاء ثقافيّا

أسلفنا أنّ اللّغة تضفي على الرّجولة معنى جنسيّا فعليّا ومعنى قيَميّا مجازيّا. وأسلفنا أن الرّجولة في معنييها الأصليّ والمجازيّ ليست معطاة وإنّما هي بناء يستدعي بذلا للجهد. ونضيف أنّ اللّغة لا تجعل الرّجولة غير معطاة فقط بل تجعلها أيضا غير نهائيّة وغير مستقرّة. وهذا يعني أنّها قابلة لأن تُنزع عن الذّكر نفسه، فيصبح ممّن يصحّ فيهم القول بالعامّية التّونسيّة: "ماكش راجل"[21]. وهي من أقذع الشّتائم الشّعبيّة تستفزّ كثيرا من

[21] "لستَ رجلا".

الرّجال. وجدير بالذّكر أنّ هذه العبارة الّتي قد ترد في إطار هجاء أخلاقيّ يفيد خللا قيَميّا أو سلوكيّا، إنّما تفيد في أغلب الأحيان، إن مرجعيّا أو مجازيّا، نفيا للقدرة الجنسيّة عن الرّجل أي نفيا للقدرة على الانتصاب والإيلاج.

وتعبّر العامّيّة التّونسيّة عن غياب الرّجولة باعتماد النّفي الواسم للرّجولة "ماكش رجل" أو باعتماد النّفي الواسم للقدرة "ما ينجّمش/ ما يقدّش"[22]. ومن المفيد أن نلاحظ في هذه الحال الثّانية غياب متعلّق للقدرة، ذلك أنّ اللّغة لا تحدّد ما هو الشّيء الّذي لا يستطيعه الرّجل، فكأنّه من البديهيّ أنّ المقدرة في مداها الدّلاليّ الخالص هي المقدرة الجنسيّة، وهذا ما يعطيها شكل المقدرة الطّراز (prototype).

وقد تنفي العامّيّةُ التّونسيّةُ الرّجولةَ باعتماد نفي غير موسوم مضمر في معنى الكلمة نفسها. وهذا شأن كلمة "حاوي" الّتي من معاني جذرها في لسان العرب الرّجل اللّازم بيته والعليل

[22] "لا يستطيع" أو "ليس بقادر".

والأحمق[23]. ويشابه معناها في الفصحى لفظ "العنّين" أو "العاجز" سواء بعدم تخصيص مجال العجز أو بتخصيصه بالحديث عن العجز الجنسيّ.

ومن اللّطيف أنّ اللّغة إذ تشير إلى العاجز الجنسيّ باعتماد عبارة "ما عندوش"[24]، تنفي الامتلاك. ولكنّها في هذا السّياق الّذي لا يحدّد موضوع الامتلاك، لا تحيل على نفي امتلاك العضو الذّكريّ في ذاته وإنّما على نفي امتلاك المقدرة الّتي تحوّل العضو الذّكريّ فاعلا في المجال الجنسيّ.

وخلافا لذلك فإنّ نفي المقدرة على الفعل في الواقع وفي غير المجال الجنسيّ، لا يكون بالإشارة إلى العضو الذّكريّ بل إلى الخصيتين. فيُقال في العاجز عن الفعل أو الجبان: "فلان ما عندوش كرارز"[25]، ولا يقال: "فلان ما عندوش زبّ"[26]. وقد

---

[23] من العبارات العامّيّة المستعملة في مجال كرة القدم أن يُقال في شخص أضاع كرة كان ينوي تسديدها إنّه "حْوَاها" أي إنّه "أضاعها".

[24] "لا يملك".

[25] "فلان ليس له خصيتان". وفي مقابل ذلك يُقال عن الشّخص القادر على الفعل الشّجاع: "فلان بكرارزه": أي "فلان له خصيتان".

[26] "فلان ليس له عضو ذكريّ".

يُسند سبب هذا العجز أو الجبن إلى عنصر أنثويّ في العبارة: "فلانة نحّات لفلان كرارزه"[27]، بمعنى أنها حوّلته إلى عاجز عن الفعل.

وقد تُميّز اللّغة أحيانا بين الرّجولة والفحولة على أساس أنّ العبارة الأولى أقرب إلى المجاز القيَميّ والثّانية أقرب إلى الاستعمال الحقيقيّ في بعده الجنسيّ. على أنّنا لا نرى هذا التّمييز مفيدا لتداخل الحقيقة والمجاز في كثير من الاستعمالات[28]. والمهمّ ممّا سبق أنّ اللّغة الّتي تؤكّد ضرورة إثبات الرّجولة (إن جنسيّا أو قيَميّا)، تبيّن نتيجة لذلك إمكان نفي الرّجولة (إن جنسيّا أو قيميّا)، وهذا النّفي الممكن ذو شحنة معياريّة سالبة متّصلة بدلالات العجز والضّعف، وهو نفي يحمل تهديدا فعليّا بإمكان الخروج من مجموعة الرّجال. وإذا تذكّرنا أنّ جامع هذه المجموعة هو وجود العضو الذّكري، تبيّن لنا أنّ التّهديد بالخروج من مجموعة الرّجال هو تهديد بالخصاء.

---

[27] "فلانة نزعت من فلان خصيتيه".

[28] انظر مثلا مصطلح فحولة الشعراء مثلا.

ويؤكّد المخيالُ الثّقافيُّ العربيّ الإسلاميّ الاستعمالَ اللّغويّ. فهو مخيال يعتبر غياب الانتصاب والإيلاج أساس العجز الجنسيّ الذّكوريّ، وهو مخيال يعتبر أنّ الانتصاب والإيلاج هما محدّدا تحقّق العلاقة الجنسيّة. ومن وجوه ذلك في الفقه الإسلاميّ مثلا أنّ العلاقة الجنسيّة لا تُعدّ كائنة إلاّ عندما يحصل فعل الإيلاج، فالزّنى شرعا هو "إيلاج فرج في فرج مشتهى طبعا محرّم قطعا"[29]، ويحضرني في هذا المقام ما رُوي عن الرّسول *صلعم* إذ جاءه ماعز بن مالك معترفا بالزّنى فقال له: "لعلّك قبّلت أو غمزت أو نظرت؟ قال لا يا رسول الله، قال: أَنِكْتَهَا لا يكني، فعند ذلك أمر برجمه"[30]. وهذا الحديث يؤكّد التّمييز الواضح عند تحديد الزّنى بين مقدّمات العلاقة الجنسيّة والنّيك القائم على الإيلاج. ومن المنظور نفسه يميّز القرآن في سياقات عديدة بين أحكام تخصّ النّساء اللّواتي دُخل بهنّ وأخرى تخصّ النّساء اللّواتي لم يُدخل بهنّ[31]. والمهمّ أنّ الزّواج لا يُعدّ متحقّقا

[29] فخر الدّين الرّازي: مفاتيح الغيب، بيروت، دار الفكر 1985، مج 12 ج23 ص132.
[30] صحيح البخاري، دار مطابع الشّعب، (د-ت)، مج 3 ج8، ص207.
[31] على سبيل المثال: البقرة2/236-237- النّساء23/4- الأحزاب49/33

وكاملا إلاّ بتحقّق فعل الإيلاج. ولمّا كان فقه القانون بتونس مستلهما من الشّرع الإسلاميّ فإنّ محدّد تحقّق العلاقة الجنسيّة بين الرّجل والمرأة هو الإيلاج سواء خارج إطار الزّواج، وهو ما يعبّر عنه قانونا بالمواقعة[32]، أو في مجال الزّواج وهو ما يعبّر عنه قانونا بالبناء.

وعموما يمكن أن نقول إنّ طراز الممارسة الجنسيّة الغيريّة هو الإيلاج، ومن هنا تكون كلّ الممارسات الجنسيّة الأخرى ممارسات ثانويّة. ولمّا كان الإيلاج يشترط وجود انتصاب وإن ضئيل يمكّن العضو الذّكريّ من ولوج المهبل، فإنّ العلاقة بين الانتصاب والإيلاج هامّة.

وفي مقابل تأكيد أهمّية الانتصاب والإيلاج، يكون غيابهما من أخطر ما يوسم به الرّجل. فالعنّة من العيوب المستهجنة وهي تبرّر طلب الطّلاق. ويمكن أن نقول إنّ الفعل الجنسيّ يدور

وتجدر الإشارة إلى أنّ أهمّية الدّخول متّصلة بتحديد الأنساب وهي مسألة جوهريّة من منظور الفقه الإسلاميّ.

[32] وفق فقه القانون التّونسيّ: المواقعة تكون في القبل بإيلاج تامّ أو جزئيّ. أمّا المفاحشة فهي فعل مناف للحياء يقع قصدا أو مباشرة على جسم ذكر أو أنثى أو على عورتهما.

ثقافيّا حول العضو الذّكريّ في انتصابه أو في ارتخائه: الانتصاب يحقّق العلاقة الجنسيّة والارتخاء يغيّبها. كما يمكن أن يُعدّ الانتصاب فالإيلاج بوسمهما وجود العضو الذّكوريّ الجنسيّ وبتحقيق فاعليّته نفيا لخصاء متصوّر ممكن أو على الأقلّ إرجاء له إلى ما بعد العلاقة الجنسيّة.

على أنّ ثقافتنا لا تقصر غياب الرّجولة على المجال الجنسيّ وإنّما تعتبر كلّ مظاهر الضّعف والهشاشة خطرا على الرّجل، فالطّفل الذّكر يجب أن لا يبكي والرّجل يجب أن لا يتألّمَ أو يُظهرَ ألمه[33]. والباكي أو الشّاكي أو المجاهر بألمه يخاطر بفقدان رجولته وبتحوّله رمزيّا الى صنف النّساء. أليس من الشّائع في تونس أن يُقال لطفل ذكر يعبّر عن ضعفه: "ياخي انت بنيّة باش تبكي؟"[34]. وأليس من الشّائع أن يوصف الرّجال

[33] ليس هذا التّصوّر مقتصرا بالضّرورة على الثّقافة العربيّة الإسلاميّة وإنّما نجد له صدى في ثقافات أخرى لا سيّما الثّقافة الغربيّة في سياقات تاريخيّة مخصوصة. ويمكن مراجعة ما قالته دولتو في المسألة ضمن كتابها:
Sexualité féminine, p-242.

[34] "هل أنت فتاة حتّى تبكي؟".

العـاجزون فـي الشّـرق بـأنّهم "ولايـا" أو بـأنّهم ممّـن لبسـوا "الطّرحة"؟[35].

إنّ وصف رجل بأنّـه شبيه بـالمرأة خطـر علـى الرّجل دائمٌ لا سيّما أنّ المخيـال الثّقـافيّ يجعـل النّسـاء محـاولات "تـرويض" الذّكورة، لا بإدخال الرّجل صنف النّساء، ولكن بإرجاع الرّجل إلـى موضـع الطّفل "المطيـع" لـلأمّ بصفتها الأنثى الأولـى. ومن أبـرز الأمثال الجامعة بين تربيـة الطّفل و"تربيـة" الرّجل المثل التّونسـيّ الشّـائع: "ولـدك علـى مـا تربّيـه وراجلـك علـى مـا تسنّسه"[36]. فكأنّ تعويد الرّجل على سلوك مّا يُعتبر من ضروب التّربية الثّانية الّتي تقوم بها المرأة بعد التّربية الأولى الّتي تكفّلت بها الأمّ.

وأمـام هـذا "الحصـار الأنثـويّ" تتعـدّد مظـاهر ترسـيخ القـوّة الذّكوريّـة، ومنهـا رفـض المخيـال الـذّكوريّ أيّ إمكـان لتعـدّد

[35] "ولايا" جمع لـ"وليّة"، والوليّ اصطلاحا هو من يتولّى أمر المرأة لا سيّما في عقد النّكاح. أمّا المعنى الالتزاميّ لـ"وليّة" فمفاده أنّ المرأة مفتقرة جوهرا إلى من يتولّى أمورها، بما يقتضي قصورا أصليّا فيها. أمّا "الطّرحة" فهي لباس خاصّ بالنّساء.

[36] "سلوك ابنك رهين تربيتك إيّاه وسلوك زوجك رهين ما عوّدتِه إيّاه".

الشّركاء الجنسيّين للمرأة الواحدة، فتعدُّدُ الأزواج ليس فحسب مستهجنا بل هو يكاد يكون من غير المتصوّر في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة[37]. وفي مقابل ذلك يحضر تعدّد الزوجات أو الشّريكات في المخيال الاجتماعيّ بغضّ الطرف عن إجازة القوانين له. وإذا كان تعدّد الأزواج غير متصوّر فلن نستغرب عنف الغيرة الرّجاليّة إزاء كلّ رجل آخر يحوم حول الزّوجة أو الشّريكة. وهي غيرة عنيفة تجد السنّةَ النّبويّة نفسَها مبرّرة لها، فيُنسب إلى الرّسول *صلعم* أنّه علّق على قول سعد بن عبادة: لو رأيتُ رجلا مع امرأتي لضربتُه بالسّيف غير مصفح، فقال عليه الصّلاة والسّلام: "أتعجبون من غيرة سعد، لأنا أغير منه، والله أغير منّي"[38]. ولعلّ القيمة الكبرى الّتي تضفيها المجتمعات العربيّة الإسلاميّة على بكارة المرأة هي إحدى مظاهر تجسّم هذه الغيرة. أليس امتنان الله تعالى على أهل

---

[37] رغم أنّ بعض ضروب الزّواج في الجاهليّة كانت تسمح باجتماع الرّجال على المرأة الواحدة، فإنّ بعضها (زواج الرّهط) أقرب إلى البغاء المنظّم وبعضها الآخر (زواج الاستبضاع) سعي إلى تجويد النّسب. وليس الهدف تعديد شركاء المرأة خدمة لمتعتها كما هو الشّأن في تعدّد الزوجات.

[38] صحيح البخاري، مج3، ج7 ص45.

طاعته بأن أنشأ لهم أبكارا لم يعرفن غيرهم ولم يطمثهنّ إنس قبلهم ولا جان[39]؟

وجديرٌ بالذّكر أنّ هذه الغيرة الذّكوريّة على النّساء هي غيرة من الذّكور أساسا، وهي غيرة تستهين بالعلاقات المثليّة بين النّساء بما يتلاءم وما حدّثت به "أ". فمن ذلك أنّه قيل لرجل: امرأتك تساحق، قال: إذا أعفتني من الّذي يعمل الفطام في الجوف دعها تفعل ما أحبّت. وقيل لمزيد: امرأتك تساحق، قال: نعم، أنا أمرتها بذلك، فقيل: ولِمَ؟، قال: لأنّها أنعم لشفرها وأنقى لفم فرجها، وأجدر إذا ورد عليها الأير أن تعرف فضله[40].

الأسس النّفسيّة لقلق الخصاء[41]

الخصاء هو شرط اكتساب الذّكورة أو الخصاء الرّمزيّ

---

[39] محمّد بن أحمد التّيجاني: تحفة العروس ومتعة النّفوس، لندن–قبرص، دار رياض الرّايس1992، ص201. راجعي الرّحمان56/55.

[40] شهاب الدّين بن أحمد التّيفاشي: نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، لندن–قبرص، دار رياض الرّايس1992، ص 242.

[41] مصطلح الخصاء في هذا السّياق لا يعني قطع الأعضاء الذّكريّة فعلا ولكنّه موضع نفسيّ يقوم على الخوف من فقدان ما يتّصل بالعضو الذّكريّ من القوّة والمقدرة في المجال الخياليّ والمجال الرّمزيّ.

إنّ اكتساب الطّفل الذّكر لهويّة الذّكورة رهين اعترافه بالأب بصفته هو المتمتِّع بالأمّ، وبصفته "المالك" من ثمّ للمقدرة الذّكوريّة. ويمكن التّعبير عن هذه المقدرة في التّحليل النّفسيّ بالقضيب الرّمزيّ(phallus symbolique). من هنا يبدو أنّ حصول الابن على العلامات القضيبيّة يفترض، وفق مفارقة عميقة، إقرارَه بأنّ آخر(الأب) هو الّذي يمتلكها. وبعبارة أخرى فإنّ حصول الذّكر على علامات المقدرة الذّكوريّة هو رهين عدم استعمالها في الموضوع الّذي أثارها أي إنّ الحصول عليها يقتضي التّخلّيَ عن الأمّ بصفتها موضوعا للشّوق[42].

ونتيجة لما سبق يمكن القول إنّ نجاح الذّكر في ترميز هويّته الجنسيّة يقتضي ضرورةً فشله في أن يكون قضيبيّا. فكأنّ الإقرار بالخصاء هو شرط الذّكورة وكأنّ القلق من الخصاء هو حدثانها(processus). ولعلّه قياسا على القولة الشّهيرة: "البحر أمامكم والعدوّ وراءكم"، يمكن أن نقول إنّ الخصاء الرّمزيّ حاصل وراء الذّكر والخصاء الخياليّ الممكن أمامه، فلا مفرّ.

[42] Gérard Pommier : *L'ordre sexuel*, Paris, Champs Flammarion 1995, pp181-182.

فهل نتعجّب حينها ما أسلفناه من مظاهر إنكار الخصاء إن جنسيّا أو ثقافيّا؟

الخصاء هو التّهديد الأوّل أو الخصاء الخياليّ:

ما أسلفناه حول الخصاء الرّمزيّ هو من جوهر الهويّة الذّكريّة بصفته الشّرط اللازم لولوجها، وقد صوّرناه "وراء" الذّكر بما يفيد أنّ الإقرار به لازم ليكون الذّكر محدودا شأن كلّ البشر بمنع نكاح المحارم. لكن ما سنتبسّط فيه الآن هو الخصاء الخياليّ الّذي هو "فانتازم" إمكان قطع الذّكر. فقد عرضنا لأهمّية العضو الذّكريّ في تحقيق انتماء الطّفل الذّكر إلى مجموعة الذّكور، غير أنّ هذا العضو انطلاقا من حضوره ذاته يكون شأن كلّ حاضر قابلا للغياب، وبعبارة أخرى فإنّ وجود عضو ذكريّ يعني نظريّا إمكان قطعه. ويصبح هذا الإمكان النّظريّ المنطقيّ إمكانا فعليّا إذ يتبيّن الطّفل الذّكر أنّ غياب العضو الذّكريّ حاصل لدى بعض النّاس.

فقد أسلفنا أنّ الطّفل الذّكر إذ يكتشف أنّ البنات ليس لهنّ عضو يتصوّر في البداية أنّه عضو ضامر وسيكبر بعد ذلك،

ولكنّ الصّدمة الكبيرة تتمثّل في اكتشافه أنّ أمّه أيضا ليس لها عضو ذكريّ. وعندها يتذكّر الطّفل الذّكر التّهديدات الّتي تلقّاها وهو صغير إذ كان يتمتّع بملامسة عضوه الذّكريّ. ففي جلّ المجتمعات، ومنها المجتمع التّونسيّ، يتعرّض الطّفل الذّكر في تفاعله الممتع مع عضوه إلى لوم ونهر وتهديد بالقطع أحيانا وإن يكن في سياق مزاح. ويتأكّد ذلك التّهديد في بعض الأحيان بطقس الختان في المجتمعات الّتي تمارسه.

إنّ تذكّر الطّفل للتّهديدات الّتي طالت عضوه ووجود أشخاص بلا عضو ذكريّ (وهنّ البنات والنّساء) يجعل الخصاء موجودا في أفق انتظار الطّفل اللّاواعي باعتباره التّهديد الأنطولوجيّ الأوّل.

وهذا الخصاء المتوقَّع يفسّر ما أسلفناه من سعي الرّجل إلى إثبات وجود ذَكَره لا من حيث هو عضو موجود فحسب ولكن من حيث هو عضو ممتع وفاعل أي قادر على تحقيق الانتصاب والإيلاج. ويفسّر هذا الخصاء المتوقَّع أيضا ما

أسلفناه من خطورة التّهديد الاجتماعيّ بالخروج من مجموعة الذّكور.

الخصاء بين قطع العضو وعجزه عن الانتصاب

تهديد الطّفل بالخصاء يكون عادة تهديدا بقطع العضو. لكن يجب أن لا ننسى أنّ العضو الذّكريّ متّصل في لاوعي الطّفل بالمتعة الّتي يحقّقها. ويتأكّد ذلك إذا تذكّرنا أنّ قلق الخصاء من منظور التّحليل النفسيّ مرحلة نفسيّة غير واعية لا تقوم على الخوف من فقدان العضو في ذاته، ولكن تقوم على الخوف من فقدان العضو بصفته دالّ المتعة ومنشئها. إنّ شوق الطّفل إلى الأمّ هو شوق ليبيديّ ليس العضو الذّكريّ سوى دالّ عليه، فما يهدّد الطّفل الذّكر ويرعبه ليس غياب العضو في ذاته بقدر ما هو غيابه بصفته عضوا محقّقا لفعل التّمتّع بالأمّ. وخوفُ الطّفل من الخصاء وفقدانِ عضو المتعة هو الّذي يؤدّي إلى انصراف الطّفل عن الأمّ وتحوّله إلى مواضيع جنسيّة أخرى. على أنّ هذا التحوّل لا ينفي شبح الخصاء ذلك أنّ سمة المتعة الذّكوريّة اتّصالُها بالعضو ضرورة، وهو عضو لا يمكن أن يكون دوما

منتصبا، بل إنّ انتصابه ليس رهين وعي الذّات، وهذا ما يجعل قلق الخصاء مخيّما على اللاّوعي الذّكوريّ. ومن هنا يمكن أن نفهم إشارة دولتو إلى أنّ الرّجل يشعر بعد العلاقة الجنسيّة بأنّه "راض عن نفسه"[43]. فهذا الرّضا هو رضا عن النّجاح في تجاوز اختبار الخصاء على الأقلّ مدّة ممارسة جنسيّة مّا.

وليس الخصاء بصفته عجزا عن الفعل مقتصرا على المقام الجنسيّ بل إنّ العجز عن الفعل الاجتماعيّ هو خصاء مجازا. ولا يتّصل هذا الخصاء أيضا بالعضو في ذاته وإنّما يتّصل بالعضو الفاعل. فمن ذلك ما أسلفناه من أنّ نفي "الرّجولة" القيَميّة عن الشّخص لا يكون في المخيال الشّعبيّ بنفي امتلاك العضو الذّكريّ ولكن بنفي امتلاك الخصيتين بصفتهما "مسؤولتيْن" عن فعل الانتصاب. فالعبارة المعتمدة: "فلان ما عندوش كرارز" هي صورة من المجال الجنسيّ تفيد في معناها الأصليّ العجز عن الانتصاب والإيلاج، ولكنّها تفيد مجازا عجز "فلان" عن الفعل عموما. ومن هنا نتبيّن أنّ "الرّجولة" بما

[43] *Sexualité féminine*, p-386.

هي بناء ثقافيّ لا تتحقّق فحسب بوجود العضو ولكن بقدرة الرّجل على الفعل إن في البعد الجنسيّ الحسّيّ أو في البعد الثّقافيّ القيميّ. وهي قدرة على الفعل جوهرها تحدّي الخصاء الممكن.

المرأةُ الخاصيةُ

حدّثتني "أ" عن عنف بعض الرّجال تجاهها عند عجزهم عن تحقيق فعل الإيلاج الجنسيّ. ويتّخذ هذا العنف في كثير من الأحيان صورة تحميلها المسؤوليّة باعتبارها سببا في عدم قدرة الرّجل على الإنعاظ. وهذا الضّرب من العنف يتّصل نفسيّا بتصوّر المرأة خاصيةً، وذلك استنادا إلى العلاقة بالمرأة الأمّ أو بالمرأة الحبيبة/الشّريكة.

إنّ علينا أن نستحضر دوما أنّ منطلق الخصاء هو الأمّ. فالطّفل الذّكر الّذي كان يتصوّر في البداية أنّ عضو البنت

ضامر وسيكبر بمرور الزمان، يتأكّد إذ يرى الأمّ أنّها هي أيضا مخصيّة، ويتأكّد عندئذ من التّهديد الفعلي لعضوه. فجسد المرأة ولا سيّما جسد الأمّ هو أوّل باعث فعليّ للرّعب من الخصاء الخياليّ لدى الذّكر.

وإذا نظرنا في الخصاء من منظوره الرمزيّ باعتباره مانعا من تحقّق المتعة المطلقة وجدنا أنّ الأمّ هي أيضا أبرز ممثّل له، فالأمّ هي الّتي تقصّ الحبل السرّي فتقطع علاقة التّماهي الأولى بينها وبين الجنين، وهي الّتي تفطم الرّضيع وتحرمه متعة الرّضاعة، وهي الموضوع الأوّل والجوهريّ الّذي يجعل للشّوق البشريّ حدودا. وقياسا على هذه الشّوق الأوّل المحدود ستتراكب جميع ضروب الشّوق الأخرى في الحياة. وسيكون شوق الإنسان بذلك ممّا لا يمكن إشباعه أبدا[44]. بل أكثر من ذلك، إنّ الأمّ هي الّتي إذ تهب الحياة تجعل الموت محتوما[45].

---

[44] *Enseignement de sept concepts cruciaux de la psychanalyse*, p-53.

[45] *Que veut une femme ?*, p-58.

وليست الأمُّ الخاصيةَ الوحيدة المهدِّدة للذّكر، ففانتازم المرأة الخاصية يمتدّ ليشمل علاقة الرّجل بالمرأة إن في المجال الجنسيّ أو سواه. ذلك أنّ المرأة هي الّتي تحوّل قوّة الرّجل ضعفا، وهي الّتي تستولي على الذَّكَر المنتصب ليتحوّل بعد العلاقة إلى عضو مرتخ لا ترغب فيه المرأة. وتذهب دولتو إلى أنّ المرأة هي الّتي تفتكّ من الرّجل طاقاته الّتي كان يمكن أن يستغلّها في فضاءات أخرى بما يجعل المرأة ممثِّلة لدافع الموت الغرزيّ(pulsion de mort)[46]. وجميع أشكال المرأة الخاصية تجد بعض صداها في العبارة الّتي أسلفناها والّتي تسند فعل الخصاء إلى المرأة: "فلانة نحّات له كرارزه".

ويمكن أن نجد في فانتازم المرأة الخاصية ما يفسّر إشارة "أ" إلى بعض الرّجال الّذين يرفضون تعبيرات أنثويّة عن الحنان والرّقّة في حال عجزهم. أليس أنّهم يتصوّرون أنّ المرأة المواسية هي نفسُها المرأةُ الخاصية مصدرُ الخطر؟ أليست رقّةُ المرأة ورفقُها إزاء الرّجل "العاجز" دليليْن على أنّها حقّقت مبتغاها واطمأنّت

[46] *Le féminin*, p–46

إلى أنّ الرّجل أصبح ضعيفا لا حول له ولا قوّة[47]، فكأنّه في في موضع الرّضيع أو الطّفل تجاه الأمّ[48]. فلنتذكّر مَثَل: "ولدك على ما تربّيه وراجلك على ما تسنّسه".

إنّ هذا التّصوّر يفسّر ما تعرّضت له "أ" من عنف من قبل بعض الرّجال الّذين يعجزون آنيّا عن الإنعاظ، ذلك أنّ العجز يستفزّ لدى هؤلاء الرّجال الرّعب من الخصاء الأصليّ اللاّواعي. وهو خصاء يحملون آثاره في ذواتهم، فيرفضونه ويحمّلونه للأنثويّ الآخر موضوعا خارجا عن الذّات يُسقَط عليه خوف الأنا وقلقها. وليس غريبا أن يبلغ هذا الإسقاط في بعض الحالات القصوى حدود التّعنيف وإلحاق الأذى.

شرط البكارة في الزّواج وإخصاء الأمّ

أسلفنا أنّ الطّفل الذّكر يتصوّر في البدء أنّ للأمّ عضوا ذكريّا وأسلفنا أنّه لا يكتشف خصاء الأمّ إلاّ بأَخَرة. على أنّ مِنَ الذّكور مَنْ يُنكر غياب العضو الذّكريّ لدى الأمّ ثمّ لدى المرأة

---

[47] السّابق، ص47.
[48] السّابق، ص79.

عموما، فيلج باب الشّيآنيّة (fétichisme) معوّضا العضو الذّكريّ بعنصر آخر قد يكون بعض أجزاء الجسد أو بعض الأشياء المتّصلة بالجسد والّتي تصبح هي المثيرة جنسيّا[49]. وقد يكون هذا العنصر المعوِّض وفق بعض القراءات هو بكارة المرأة. إنّ وجود البكارة وجه من وجوه الحماية من فانتازم الهوّة المفزعة أو المهبل ذي الأسنان(le vagin denté). ومن هنا قد يقوم غشاء البكارة بوظيفة "التّعويذة"(fétiche) الّتي تؤسّس لنكران خصاء الأمّ. ولكنّ هذا الغشاء يقوم بوظيفة ثانية أهمّ وهي أنّه بتمكينه الرّجل من أن "يمزّقه"[50] يجعل هذا الرّجل، وإن لمرّة على الأقلّ، هو الفاعل المُخصي للمرأة وليس مهدّدا بالخصاء منها[51]. "إنّ وجود "التّعويذة" هناك معناه أنّ الأمّ لم تَفقد القضيب، ولكن معناه في الآن نفسه أنّه يمكن أن نُفقدها

---

[49] الأشياء المعوّضة لدى الشّيآنيّ كثيرة قد تكون من أعضاء الجسد (القدم، الشّعر، الفم إلخ...) أو ملابس متّصلة بالجسد (حذاء، ملابس داخليّة، قفّازات إلخ...)

[50] العبارة المعتمدة في العامّيّة التّونسيّة تؤكّد هذا العنف إذ يُقال: "كسّرتها" في إحالة على افتضاض البكارة.

[51] Nédra Ben Smaïl : *Vierges ?* la nouvelle sexualité des tunisiennes, Tunis, Cérès 2012, pp-110-111.

إيّـاه أي أن نُخصـيَها"[52]. وكلتـا الـوظيفتين تنـدرج فـي إطـار تخفيف وطـأة الخصـاء علـى الذّكر إن بنفي منطلقه، أي بنفي غيـاب قضـيبٍ لـلأمّ، أو بتحويل إمكان الخصـاء، إلـى إمكان للإخصـاء. ولا يمكـن، خياليّا علـى الأقلّ، للمُخصـي أن يكـون مَخصيّا.

غيرة الرّجال أو الخوف من المقارنة: الأب الطّوطميّ في الأفق

لاحظَـت "أ" أنّ جـلّ الرّجـال الّـذين عاشـرَتهم يمتعضـون مـن مقارنتهم برجال آخرين ويتجسّم امتعاضـهم ذاك عنفا لفظيّا أو مادّيّـا. وهـذا الشّـعورُ فالسّـلوكُ يَطـرح مسـألة الخصـم أو المنـافس(rival) الّـذي يشـارك الأنـا موضـوعَ الشّـوق. إنّ أوّل خصـم للطّفل الـذّكر هـو الأب، فالطّفل يكتشـف أنّ الأمّ ليست كلّها لـه وإنّما هـي تتّجه بمشـاعرها إلـى آخر هو الأب. وتحت

[52] Jacques Lacan : *Le séminaire*, livre IV, *La relation d'objet*, Paris, Seuil 1994, p-156.
« Le fétiche, étant là, c'est qu'elle, la mère, n'a justement pas perdu le phallus, mais du même coup, on peut le lui faire perdre, c'est-à-dire la châtrer ».

وطأة الرّعب من الخصاء يتحوّل الطّفل عن أمّه ويتماهى مع الأب الّذي كان خصما.

إن هذا الضّرب من المنافسة الّذي يتحوّل إلى إعجاب بالخصم بل إلى حبّ له يحكم علاقة الطّفل الذّكر بالأب الفعليّ أو بمن يقوم بدوره. ولكنّنا نزعم أنّ المنافسة الّتي عرضت لها "أ" والّتي تظهر في امتعاض عموم الرّجال من أيّ عشيق للمرأة سابق أو لاحق إنّما تجد جذورها في علاقة الابن بالأب الطّوطميّ لا بالأب الفعليّ.

لقد عرض فرويد في كتابه: "الطّوطم والطّابو" للقبيلة البدائيّة الّتي كانت تعيش تحت سلطة مطلقة لأب يتمتّع بجميع النّساء ويحرم أبناءه منهنّ. فثار الأولاد على الأب وقتلوه، ولكنّهم سرعان ما شعروا بالذّنب لقتلهم إيّاه، وسرعان ما تبيّنوا خطر إمكان قيام حرب بينهم لا تُبقي ولا تَذر، فأنشؤوا طوطما على

صورة الأب، وحرّموا قتل الحيوان الطّوطميّ وحرّموا العلاقات الجنسيّة مع النّساء المنتميات إلى نفس الطّوطم[53].

إنّ الأب الطّوطميّ هو افتراض ذكورة مكتملة غير قابلة للخصاء، فحتّى قَتْلُه بصفته يمثّل الخصم لم يجعله مخصيّا وإنما حوّله إلى مرتبة القانون الرّمز الّذي يمثّل حدّ الشّوق. وإنّنا نزعم أن قلق الرّجل من وجود شركاء سواه للمرأة، إنّما يحيل على رواسب العلاقة الأولى بالأب الطّوطميّ ويثير الفزع من المقارنة بذَكَر آخر لا يجد الخصاء إليه سبيلا. إنّ أفق الأب الطّوطميّ ذي القدرة المطلقة يذكّر الرّجل بالخصاء الممكن الّذي لا يستطيع منه فرارا.

ولعلّ اشتراط جلّ الرّجال في مجتمعاتنا للبكارة إنّما هو محاولة خياليّة لاواعية للتّساوي مع الأب الطّوطميّ وذلك بأن يضع الرّجل نفسَه موضع المتمتّع الوحيد بالمرأة شأنه في ذلك شأن الأب البدائيّ[54].

[53] Sigmund Freud : *Totem et tabou*, Paris, Point 2010.

[54] *Vierges?* La nouvelle sexualité des tunisiennes, p-117.

العلاقات السّحاقيّة وحضور الرّجل بالقوّة أو رجل بين امرأتين

من المفروض أنّ المثليّة الأنثويّة تشكّل اعتداء على أوّليّة الذّكوريّ، ذلك أنّ السّحاق إقصاءٌ للرّجل من الفعل الجنسيّ، إضافة إلى أنّه يهدّد موقع الرّجل فاعلا في الممارسة الجنسيّة. ومن المفارقات أنّ هذا التّهديد الاجتماعيّ لم يجد صدى لدى شركاء "أ" الرّجال وأنّهم لم يكونوا يقلقون من ممارساتها المثليّة بل كانوا إمّا يستهينون بهذه الممارسات باعتبارها لا تمثّل علاقات جنسيّة "حقيقيّة" أو أنّهم كانوا يرغبون في مشاركة "أ" إيّاها. وقد وجدنا في كتب الباه العربيّة الاستهانةَ ذاتها بالمثليّة الأنثويّة.

وإنّنا نتصوّر أنّ تفسير هذا "التّسامح" الذّكوريّ إزاء المثليّة الجنسيّة يجب أن لا يُبحث عنه في الأفق الاجتماعيّ وإنّما في الأفق النّفسيّ اللاّواعي. فأمّا الاستهانة بالعلاقات المثليّة الأنثويّة فمتّصلة بما أسلفناه من أنّ التّصوّر الذّكوريّ للجنس قائم على الإيلاج بما يفيد خوفا من الخصاء أشبعناه تحليلا، ولمّا كان الإيلاج غائبا مبدئيّا من العلاقات المثليّة فهي لا

تحظى بنفس أهمّيّة العلاقات الغيريّة لا سيّما أنّ السّحاق لا ينتج أطفالا. وأمّا السّعي إلى المشاركة في العلاقات المثليّة الأنثويّة، فمتّصل بما يبرزه التّحليل الفرويدي للمثليّة الأنثويّة العصابيّة من أنّ الرّجل حاضر فيها منذ منشئها. فالطّفلة الأنثى الّتي تتوجّه إلى أمّها بالشّوق الأوّل تُحوّل ذلك الشّوق إلى الأب في مرحلة ثانية، غير أنّ الأب يُخيّب ظنّها فتعود مرّة أخرى إلى موضوع حبّ أنثويّ[55]. إنّ المثليّة الأنثويّة ليست أولى وإنّما هي تتلو غيريّة يجسّمها شوقٌ إلى الأب خائبٌ تنفتح خيبته على شوق إلى أنثى. ومن هنا يبدو واضحا أنّ الذّكر ممثَّلا في صورة الأب حاضرٌ بالقوّة في العلاقة بين أنثيين، الأمِّ بصفتها الحبيبة الأولى من جهة والشّريكِ الأنثويّ في العلاقة المثليّة من جهة ثانية[56]. ولنقل بعبارة أخرى إنّه لئن كانت المثليّة الأنثويّة تقصي الرّجل من المنظور الاجتماعيّ فإنّها تقتضي وجوده من المنظور النّفسيّ. وهذا الاقتضاء المنوّه بالذّكر والمادحُ له مقابل تماما لفزع الخصاء الّذي ينشئه أفق

[55] Sigmund Freud : « Psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine », in *Revue française de la psychanalyse*, vol 6, n-2, 1933.
[56] *L'ordre sexuel*, pp-137-139.

الأب الطّوطميّ، فلا عجب إذن أن تكون علاقة المرأة مع ذكر ممّا يقلق الرّجل ولا عجب أن تكون علاقتها مع أنثى ممّا لا يقلقه عموما.

الفصل الثّالث

الرّجل فاعل وليس منفعلا–المرأة منفعلة وليست فاعلة

فعل الرّجل وانفعال المرأة جنسيّا

حدّثت "أ":

أذكر أنّ كثيرا من الرّجال الّذين عاشرْتُهم كانوا يسعون إلى كسب ودّي بالهدايا أو بدعوتي إلى العشاء والغداء في مطاعم فاخرة، وكنت أشعر أنّ هذه العطايا مقدّمات للنّكاح. وممّا أكّد لي هذا التّصوّر رجلان أغدقا عليّ بعض الهدايا ورفضتُ معاشرتهم جنسيّا. الأوّل قال لي: "بعد اللّي صرفتو عليك الكلّ، تقول لي لا"[57]، والثّاني قال لي: "ما تْخَلْقتِش الملهط اللّي تكسّر

[57] "تمتنعين عنّي بعد كلّ ما أغدقته عليك من مال؟".

لي خليقتي وبعد تطفّيني"[58]. وشعرتُ حينها أنّي موضوع جنسيّ يشتريه هؤلاء الرّجال، يربطون العطايا بضرورة النّكاح. والأطرف أنّ الموقف نفسه حصل لي مع رجل خطبني ولكنّنا لم نتّفق، فكان أوّل ردود فعله إذ طلبتُ فسخ الخطوبة أن طلب منّي إرجاع ما وهبه لي من هدايا.

وأذكر مفارقة بدت لي غريبة، فقد كان كثير من الرّجال يرفضون أن ألمس أجسادهم ولا سيّما مؤخّراتهم، بل أذكر أنّ أحدهم عنّفني إذ حاولت مداعبة مؤخّرته، وقال لي: "بالكش ميبون آنا"[59]؟. ولكن في الآن نفسه كانت المؤخّرة والعجان (périnée)[60] من أكثر المواضع إثارة لدى بعض من سمح لي بملامستها بل ربّما كان إنعاظ رجل ضعيف عسيرا دون المرور بإثارة العجان وجلدة الخصيتين(scrotum)[61].

---

[58] "لم تولد بعد العاهرة الّتي تستغلّني مادّيا ثمّ تتهرّب منّي".

[59] "لعلّك تتصوّرين أنّي مأبون (مثليّ منفعل)؟.

[60] موضع بين الشّرج والأعضاء التّناسليّة.

[61] يبدو أنّ ملاحظة "أ" هذه شائعة في المجال الجنسيّ. انظر:
Felix Boehm : « Le complexe de féminité chez l'homme » in *Bisexualité et différence des sexes*, (sous la direction de J-B-Pontalis), Paris, Gallimard 1973, p-448.

وما كان يجمع بين جلّ شركائي من الرّجال هو أنّهم كانوا يلتفتون عنّي ما أن يحصل القذف، فينامون ناسين وجودي حذوهم. ولم يكن هذا الإهمالُ أخطرَ ما صادفت من الرّجال، فقد أسلفتُ أنّهم كانوا أغلبُهم يحمّلونني مسؤوليّة "عثراتهم الجنسيّة" في حالات عدم الانتصاب العرضيّة أو القارّة. فأنا الّتي لا أتوفّر على حظّ كاف من الجمال وأنا الّتي أعجز عن إثارتهم، وهم قادرون على مضاجعة أخريات باستثنائي. ولم تكن هذه هي المسؤوليّة الوحيدة الّتي حمّلني إيّاها شركائي، ففي حال الحمل كنتُ أنا المسؤولة لأنّي لم أحسن التصرّف ولم أحكم الوقاية، وفي حال تحرّش رجال آخرين بي حتّى بمجرّد إبداء الإعجاب، كنت–في نظر شركائي– مسؤولة باعتباري شجّعتُ هؤلاء على مراودتي بشكل أو بآخر، وقد بلغ تحميلي المسؤوليّة في هذه الحالات حدّ التّعنيف اللفظيّ أو المادّيّ أحيانا.

وممّا أقصّه عليك، رغم أنّي لا أريد تذكّره أنّ أحدهم اغتصبني ذات ليلة وادّعى في الغد أنّي أنا المسؤولة لأنّي أغريتُه بما جعله لا يتمالك نفسه ويضاجعني دون أن يطلب أصلا رضاي.

وقد كان كثير من الرّجال المتزوّجين الّذين عاشرْتُهم يشتكون لي من عدم رغبتهم أو عدم قدرتهم على تحقيق جميع "فانتازماتهم" الجنسيّة مع زوجاتهم خلافا لعلاقتهم معي. وكان مصّ الذّكر (fellation) من أبرز الممارسات الّتي كانوا يعتبرونها محرجة مع الزّوجات عموما. وفي السّياق نفسه كثيرا ما كان شركائي الرّجال ينعتونني أثناء العلاقة الجنسيّة بالعاهرة أو البغي، ولمّا قصصت ذلك على بعض صديقاتي المتزوّجات أكّدن لي أنّ هذه العبارة ممّا يعمد إليه الأزواج أيضا.

وجدير بالذّكر أنّ بعض الرّجال الّذين رفضتُهم كانوا يلحّون مع ذلك على إقامة علاقة معي، وكلّما أسأت معاملة هؤلاء أو أهملتُهم زاد تمسّكهم بي بما كان يحيّرني ويزعجني.

فعل الرّجل وانفعال المرأة ثقافيّا

تعمد اللّغة عموما إلى أسماء فاعل في الإحالة على الرّجل في علاقته بالمرأة وتعمد إلى أسماء مفعول في الإحالة على المرأة في علاقتها بالرّجل. فالرّجل هو الخاطب والمرأة هي المخطوبة، والرّجل هو النّاكح والمرأة هي المنكوحة. وفي الإشارة إلى فعل النّكاح تضع العامّية التّونسيّة المرأة دوما في موضع المفعول به. فالرّجل "ناكها" أو "ينيكها" في استعمال للفعل المتعدّي بنفسه، وفي العامّيّة التّونسيّة يقال: الرّجل "عطاهولها" أو "حشاهولها"[62] في استعمال للفعل المتعدّي بواسطة الحرف. ولمّا كانت بعض عبارات اللّغة الفرنسيّة شائعة الاستعمال في العامّيّة التّونسيّة، فإنّنا لاحظنا ورود ثنائيّة الفاعل والمنفعل هذه فيها. فالمرأة قد تُنعت بأنّها (mal baisée) أي غير منكوحة "كما ينبغي". والمفيد في هذا الاستعمال هو وضع المرأة بصفتها

[62] "أعطاه لها" و"حشاه لها".

منفعلة في مقابل ذاك الّذي من المفروض أن ينكحها أو يفعل فيها[63].

ولعلّ أبرز عبارة توضّح دور الرّجل الفاعل ودور المرأة المنفعل عبارة شعبيّة شائعة هي عبارة "كليتها"[64] كنايةً عن حصول فعل جنسيّ. ويمثّل الرّجلُ وفق هذه العبارة القائمَ بفعل الأكل، وتُمثّل المرأة موضوعا للأكل، ومعلوم أنّ موضوع الأكل لا يشتاق إلى الآكل. ويتأكّد بُعد المرأة موضوعا من خلال استعمالات لغويّة أخرى شأن القول "أعطيتها" يعمد إليه الأب أو العائلة دلالة على قبول خطبة المرأة وزواجها[65]. ولا تخرج عن التصوّر ذاته عبارات من ضرب: "وهبت المرأة نفسها لفلان" أو "سلّمت نفسها له" أو "زوّجت نفسها إيّاه"...وبعضُ هذه العبارات استعمال قرآنيّ[66].

[63] من اللّطيف الإشارة إلى أنّ عبارة "استفعل فيه أو فيها" بالعامّيّة تعني اغتصبه(ا).

[64] "أكلتها".

[65] استنادا إلى الجذر نفسه "ع،ط،ي"، ووفق السّياقات عينها نجد عبارات لغويّة متعدّدة: "باش تعطيوها له الطّفلة" (هل ستعطونه الفتاة؟) أو "ما حبّوش يعطيوها لفلان" (رفضوا تزويجها فلانا) إلخ...

[66] الأحزاب 50/33.

وليست هذه الاستعمالاتُ اللّغويّة وصفيّة فحسب وإنّما هي تثبت البعد المعياريّ لثنائيّة الفاعل والمنفعل تجعل الفاعل مرموقا والمنفعل محتقَرا. فمن أوجه تحقير المرأة تشييئها، فهي لا تعدو أن تكون "شقفة بول"[67] في تعريض واضح بالمنفعل في العلاقة الجنسيّة. ولئن بدا في هذه العبارة تحقير للفعل الجنسيّ نفسه بتشبيهه بالبول لدى الرّجل، فليس الأمر كذلك إذ أنّ المعنى الالتزاميّ السّلبيّ الممكن للبول غائب هنا، ووجه الشّبه المقصود هنا بين القذف والبول علاوة على الدّفع الميكانيكيّ وخروج سائل، إنّما هو أيضا الرّاحة الّتي يشعر بها الشّخص بعدهما. ومن جهة أخرى نجد أنّ من الشّتائم الشّائعة في المجتمع التّونسيّ، تذكيرُ الرّجل بموضع أمّه أو أخته منفعلتين في القول: "ننيك لك أمّك" أو "ننيك لك أختك" أو تحويلُ الأب نفسه إلى موضوع منفعل مستهجن في القول: "ننيك لك بوك"[68]. ومن المنظور نفسه فإنّ أخطر ما يمكن أن يصيب الرّجل هو تحوّله إلى موضع المفعول، ويظهر ذلك إمّا

[67] عبارة مستعملة في العامّيّة التونسيّة لوصف المرأة تحقيرا، وتفيد معنى: إناء للتبوّل.

[68] "أنيك أمّك أو أختك أو أباك".

باستعمال نفس الشّتيمة أو التّهديد موجّها إلى رجل "آتوّ ننيكك"[69] أو من خلال الاستعمال المجازيّ لعبارتَيْ: "تِحْشى له" أو "تهزّوا ساقيه"[70] بصفتهما تفيدان حدوث أمر سلبيّ للمتكلّم، ذلك أنّ رفع الرّجلين بما يقتضيه من أن يكون الشّخص مولوجا سمات أنثويّة تحمل التزاميّا دلالة استهجانيّة[71].

وفي مقابل ذلك فإنّ عبارة "حشيته" تفيد مجازا أنّ مستعملها حقّق نجاحا في مسألة مّا[72]. ومن المنظور نفسه، تفيد عبارة "تَحْشِي فيه" الّتي تقال لمن يريد مخادعة مخاطبه، سعيَ المخادِع إلى وضع مخاطَبه في موضع أنثويّ هو بالضّرورة

---

[69] "سأنيكك".

[70] "وُلج" أو "ارتفعت ساقاه" عبارتان في نفس المعنى تقريبا لأنّ ارتفاع السّاقين كناية عن أنّ الرّافع مَوْلوج.

[71] أذكر في هذا السّياق أنّ أحد أصدقائي ممّن أصيب بمرض في "البروستات" وزار أحد الأطبّاء قال لي: الآن فهمت الشعور الّذي تشعر به النّساء عندما يرفعن سيقانهنّ أمام طبيب النّساء. وكان يعني شعورا بالخجل والخزي. وأذكر أني اكتفيت بابتسامة عابرة. وجدير بالتّذكير أنّ الإيلاج لا يقتضي بالضّرورة رفع الرّجلين، ولكنّ ذلك التصوّر خياليّ متّصل بالوضع الجنسيّ الشّائع الّذي يقوم على اعتلاء الرّجل المرأة.

[72] "حشيته" أي "أولجته". ومن اللّطيف الإشارة إلى أنّ المرأة قد تعمد بدورها إلى الثّنائية "حشيته" و"تحشى لي"، لكن بالدّلالة الإيجابيّة نفسها لفعل الإيلاج والدّلالة السّلبيّة عينها لمن يقع عليه فعل "الحشو".

موضع سلبيّ. وهذا الموضع الأنثويّ السّلبيّ ذاتُه هو الّذي يفسّر شيوع الشّتيمة: "يعطيك عصبة"[73] باعتبارها تفيد وضع المشتوم في موضع المولوج بصفته موضعا سلبيّا.

إنّ اللّغة تقيم المرأة وحدها موضوعا جنسيّا، وتنفي عن الرّجل أن يكون موضوعا جنسيّا. ومن أدلّ التّعبيرات اللّغويّة عن استحالة مثول الرّجل موضوعا منفعلا العبارةُ الشّائعة في العامّية التّونسيّة للدّلالة على استحالة الحصول على شيء، وهي: "تاخو العصبة"[74]. فكأنّ أكبر تمثيل للاستحالة هو تحوّل عضو الرّجل الذّكوريّ إلى موضوع متعة، فالمتعةُ متّصلة بالإيلاج وعضوُ الرّجل الجنسيّ يستحيل ولوجه.

وينتج عن هذا التّصوّر المعياريّ أنّ اللّغة تُفقد المثليّ الجنسيّ المنفعل سمة الرّجولة، فيصبح "مراوي"[75]، أليس أنّه غدا موضوعا جنسيّا بما هو الخصوصيّة الأنثويّة بامتياز؟

---

[73] "فليلجك ذكر منتصب".

[74] "تتحصّل على العضو الذّكريّ المنتصب" أي لا تتحصّل على شيء.

[75] أي شبيه بالمرأة .

ويتضافر الحوض الثّقافيّ على الاستعمال اللّغويّ ليؤكّد تصوّر الرّجل فحسب فاعلا وتصوّر المرأة فحسب منفعلة. فالقرآن مثلا يجنح عموما[76] إلى اعتماد ثنائيّة الرّجل الفاعل والمرأة المنفعلة، ومن ذلك أنّ الأمر بالإيتاء الجنسيّ لا يتّجه إلاّ إلى الرّجال[77]. ولئن أمكن تفسير ذلك بأنّ القرآن كلّه لا يخاطب جماعة النّساء[78]، فإنّ هذا التّفسير هو نفسه دليل على ما نزعم إذ تغييبُ المرأة مخاطَبا يفيد أنّها ليست معنيّة بالفعل في علاقتها بالرّجل. بل إنّه في أدقّ خصوصيّات المرأة البيولوجيّة شأن الحيض، نجد القرآن يخاطب الرّجال مبيّنا لهم كيفيّة الفعل مع المرأة ولا يتّجه بالخطاب إلى النّساء اللّواتي يحتللن موضع الغائب في شأنٍ من المفروض أنّه يهمّهنّ قبل سواهنّ. ويتأكّد تصوّر الرّجل الفاعل والمرأة المنفعلة بتقديم المرأة بصفتها حرثا

---

[76] نقول "عموما" لأنّ بعض الاستعمالات القرآنيّة النّادرة تفيد المشاركة في الفعل الجنسيّ، وذلك باعتماد فعل "تماسّ" الّذي يفيد وزنه: "تفاعل"، المشاركة. انظر على سبيل المثال: المجادلة4/58.

[77] على سبيل المثال: البقرة187/2، البقرة222/2-223.

[78] لا يتّجه القرآن بالخطاب إلى جماعة النّساء ولكنّه كثيرا ما يخبر عنهنّ مع الرّجال. انظر على سبيل المثال: الأحزاب35/33، وفي مقابل ذلك يتّجه القرآن بالخطاب إلى أفراد الإناث المخصوصين شأن مريم بنت عمران أو نساء الرّسول. انظر على سبيل المثال: آل عمران42/3-43، الأحزاب33/33.

للرّجل يمكنه أن يأتيها أنّى شاء[79]. فالحارث يحتلّ موضع الفاعل والمرأة في استعارةٍ للأرض تحتلّ موضع المنفعل. وعموما فالمرأة المنفعلة هي موطوءة، وهي "تحت" الرّجل الفاعل بما هو دلالة على الوضع الجنسيّ الشّائع والمندوب، وبما هو دلالة على أفضليّة ثقافيّة ثابتة[80].

وجدير بالتّذكير أنّ مؤسّسة الزّواج ذاتها مسألة ذكوريّة، إذ وإن كان قبول المرأة للزّوج شرطا ضروريّا في الزّواج، فإنّه لا يُسمح لها وفق جلّ المذاهب بإبرام عقد النّكاح وحدها. ويُعدّ وجود الوليّ الذّكر في شائع الفقه شرطا من شروط صحّة عقد الزّواج، والقرآن لا يتحدّث عن نكاح المرأة بل عن إنكاحها[81]. ونجد إلى اليوم في تونس مثلا إقصاء للنّساء من فعل عقد

---

[79] "نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم" (البقرة2/223).

[80] يستعمل القرآن عبارة فلانة تحت فلان في قوله تعالى: "ضرب الله مثلا للّذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئا وقيل ادخلا النّار مع الدّاخلين" (التّحريم66/10).

وتشير قرامي إلى إلحاح الفقهاء على أن يكون الرّجل معتليا المرأة أثناء الجماع. راجع: آمال قرامي: الاختلاف في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، بيروت، المدار الإسلاميّ 2007، ص683.

[81] البقرة2/221–النّور24/32.

الزّواج لا سيّما إذا تمّ في المسجد، بصفته مسألة تهمّ جماعة الذّكور أساسا.

ومنطقيّ أن نجد صدى هذا التّصوّر للرّجل الفاعل والمرأة المنفعلة في تصوّر الفقهاء للعلاقة الجنسيّة، فالغزالي على سبيل المثال يعمد إلى عبارة الفاعل والمفعول، فالزّوج "كان فاعلا وكانت هي مفعولة بها"[82]، وابن العربي يؤكّد أنّ المرأة ليس لها عمل في الوطء[83]. ومنطقيّ أن نجد لدى هؤلاء الفقهاء استهجانا للموضوع الجنسيّ المنفعل لا سيّما أنّ عبارة الوطء نفسها تفيد لغويّا الدّوس والغلب والقهر[84]. ولن نسهب في هذه المسألة ونكتفي بالإشارة إلى ثلاثة أمثلة. أوّلها اعتبار ابن تيميّة أنّه من **عقوبات** حوّاء "أن تكون عند الجماع هي الأسفل"، والثّاني اعتبار ابن القيّم أنّ النّساء "يُتّخذن مفرشا للذّكور وذلك **ذلّ وهوان**"[85]، وثالثها ما أثبته الرّازي مفسّرا منع نكاح الأمّهات والبنات من " أنّ الوطء **إذلال وإهانة**...وجب صون الأمّهات

[82] الاختلاف في الحضارة العربيّة الإسلاميّة ص663.

[83] أبو بكر بن العربي: أحكام القرآن، مطبعة البابي الحلبي 1968، ج1، ص444.

[84] لسان العرب لابن منظور: جذر (و،ط،ء).

[85] الاختلاف في الحضارة العربيّة الإسلاميّة ص683.

عنـه...والبنـت بمنزلـة جزء مـن الإنسـان وبعض منـه...فيجـب صونها عن هذا الإذلال"[86].

وإضافة إلى نفي فعل المرأة في المجال الجنسيّ فإنّ المخيال الثّقافيّ ينشد نفي لذّتها. فختان النّساء مكرمة بصفته يحدّ من شهوة المرأة[87]، وغيابُ لذّة المرأة الجنسيّة ليس من دواعي طلب الطّـلاق لـدى الفقهـاء إذ يكفـي أن يكـون الـزّوج قـادرا علـى الانتصـاب والإيـلاج ليُعـدّ قائمـا بوظيفتـه الجنسـيّة. والمخيـالُ الشّـائع فـي ثقافتنـا اليـوم لا يعـدّ سـرعة الإنـزال(l'éjaculation précoce) مشـكلا كبيـرا لـدى الرّجـال، بـل لعـلّ بعـض الشّـباب يعتبرونـه دليـل غِلْمـة محمـودة[88]. ويكفـي أن يكـون الرّجـل قـادرا على الإنجاب حتّى يُعدّ "فحلا".

---

[86] مفاتيح الغيب، مج5، ج10، ص27.

[87] لمزيد التّفاصيل، انظر: الاختلاف في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، صص673-676.

[88] سرعة الإنزال (أو القذف المبكّر) متّصل اتّصالا وثيقا بلذّة المرأة لأنّه في التّعريف "الطّبّيّ" الشّائع أن يصل الرّجل إلى مرحلة الإنزال قبل تحقّق لذّة المرأة. وجدير بالذّكر أنّ الحديث عن القذف المبكّر بـل اعتبـاره "علّـة" والسّـعي إلـى معالجتـه غدا مطروحـا لـدى بعض الرّجـال فـي المجتمـع التّونسـيّ اليوم. ولكنّ ذلك لا يعنـي أنّـه أصـبح مشكلا شائعا وفق المخيال الشّـعبيّ. فيندر أن تجد زوجة تطلب الطّـلاق بسبب القذف المبكّر لدى زوجها، بل يندر أن تجد إشارة

وجدير بالذّكر أنّ المخيال الثّقافيّ العربيّ الإسلاميّ لا يسعى إلى إقصاء لذّة المرأة فحسب، ولكنّه يستهجنها ويحقّرها. فمن أبرز الشّتائم في العربيّة: "يا ابن البظراء"، وهي شتيمة تحيل على المرأة ذات البظر الكبير. وإذا علمنا أنّ البظر في مخيال هؤلاء هو أساس لذّة المرأة الجنسيّة[89]، أمكن لنا أن نترجم هذه الشّتيمة إلى "يا ابن المرأة الّتي تتمتّع جنسيّا" أو بصفة أدقّ : "يا ابن المرأة الّتي تطلب الجنس". ورغم أنّ هذه الشّتيمة ممّا يوجد في كتب التّراث، ورغم أنّها لا تُعتمد في المجتمع التّونسيّ اليوم، فمن اللّطيف أن نلاحظ أنّ شَتْمَ الأمّ التّراثيَّ ب"يا ابن البظراء" بما يفيد: يا "ابن طالبة المتعة الجنسيّة"، لا يبتعد كثيرا في مضمونه عن عبارة الشّتم الشّائعة في تونس بأن تصف أمّ شخص (أو أخته) بأنها "قحبة" (أي بغيّ أو عاهرة). فكلمة "قحبة" شتما لا تحيل على معناها المرجعيّ أي على المرأة الّتي تبيع جسدها مقابل معلوم ماديّ، ولكنّها تحيل على المرأة الّتي

إلى هذا المشكل بين أفراد العائلة. ويَعدّ جلّ الشّباب القذف المبكّر دليل غلمة أو "سخانة" كما يقولون، ويسخر بعضهم من الغربيّين على أساس أنّهم باردون.

[89] الاختلاف في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، ص674.

تطلب المتعة الجنسيّة بما يجعلها متهتّكة أخلاقيا من المنظور الاجتماعيّ[90].

ومن المفيد أنّه بقدر سعي الفقهاء إلى نفي الفعل واللّذّة عن المرأة، نجد سعيهم إلى نفي الانفعال عن الرّجل. فمن أشنع ما يُقدّم حجّة على تحقير الجنسيّة المثليّة الذّكوريّة أنّ "الذّكورة مظنّة الفعل والأنوثة مظنّة الانفعال، فإذا صار الذّكر منفعلا والأنثى فاعلا كان ذلك على خلاف مقتضى الطّبيعة وعلى عكس الحكمة الإلهيّة"[91]. وهذا التّصوّر الفقهيّ ما زال شائعا في ثقافتنا، فبغضّ الطّرف عن الموقف السّلبيّ من المثليّة عموما، فإنّه أهون أن يكون الرّجل المثليّ فاعلا من أن يكون منفعلا، فاللاّئط خير من المأبون أو المؤاجر لدى العرب،

---

[90] من المفيد أن نشير في هذا المقام إلى معنى آخر لعبارة: "ولد قحبة" التي تفيد لغويّا ابن العاهرة، ولكنّها لا تقال في مقام شتم، وإنّما في مقام إعجاب وإن يكن إعجابا ساخرا في بعض الأحيان، وتحيل على الشخص الّذي يتميّز ببعض ذكاء قريب من الخبث. ولعلّ هذا الاستعمال يضمر تعجّبا ممّن يستطيع أن يكون له موضع ومكانة في المجتمع رغم العائق الاجتماعيّ الخطير الّذي يتميّز به، وهو أنّه ابن لعاهرة.

[91] مفاتيح الغيب مج7، ص176.

وال"طفّـار" أفضـل مـن "الميبـون" فـي المخيـال الاجتمـاعيّ التّونسيّ[92].

ومن نفس منظور نفي الانفعال عن الرّجل يتجسّم الموقف السّلبيّ من الاغتصاب الّذي يطال رجلا بصفته إهانة له وتحقيرا. وأذكر أنّه في إحدى المحاضرات الّتي ألقيتُها حول المرأة في الإسلام، انتصب أحد الحاضرين (واختيار الفعل مقصود) ليقول لي: "تتشدّقون بالمساواة، ولكن ألا تعرفين أنّه لا يمكن اغتصاب الرّجل؟". طبعا لم أجبه بجواز ذلك بل حدوثه فعلا لأنّ ما كان يهمّني من كلامه هو ما لم يقله أي الرّعب من تمثّل موضع الرّجل منفعلا بما نعرض لدلالاته النفسيّة في حينه.

ومن جهة أخرى، نزعم أنّ اشتراط المهر في الزّواج يؤكّد علاقة الرّجل الفاعل بالمرأة المنفعلة، ويضيف إليها تقنين هذه العلاقة

---

[92] من الأدلّة على ذلك أنّ العامّيّة التّونسيّة تستعمل كلمة "ميبون" (مأبون أو الذّكر االمنفعل في العلاقة الجنسيّة) في سياق شتم أو سخرية ولا تستعمل كلمة "طفّار" (الذّكر الفاعل في العلاقة المثليّة) في هذه السّياقات. ونشير إلى أنّنا اعتمدنا كلمة "اللائط" لأنّها واردة في كتب الباه، ولكنّنا نؤكّد مرّة أخرى أنّ اللّواط ليس المثليّة الجنسيّة الذّكوريّة. راجع: ألفة يوسف: حيرة مسلمة، تونس، سحر 2008، صص187-197.

تجاريّا. فالمهر هو في التّصوّر الفقهيّ ما يشتري به الرّجل (الفاعل) بضع المرأة (المنفعلة) بما يؤدّي إلى جعلها لا تمتنع عنه عندما يطلبها جنسيّا[93]. فالصّداق "وجب على الزّوج ليملك به السّلطنة على المرأة وينزل معها منزلة المالك من المملوك فيما بذل من العوض فيه"[94]. ويثبت القرآن العلاقة الوثيقة بين المهر والدّخول أي تحقّق العلاقة الجنسيّة، وهذا ما يضع الزّوج في موضع المشتري وجسد المرأة في موضع البضاعة، فإذا تحقّق استهلاك البضاعة وجب دفْعُ الثّمن، وإذا لم يتحقّق الاستهلاك في حال الطّلاق قبل الدّخول فإنّه وجب إرجاع نصف الثّمن إلى صاحبته إلاّ في حال عفو أحد الطّرفين[95]. ورغم أنّ المهر غدا في تونس رمزيّا في بعده المادّيّ فإنّ خلفيّة اشتراء الرّجل للمرأة ما تزال قائمة إذ من الشّائع في تونس الحديثُ عن رجل يقدّم لخطيبته هدايا فـ"يرشمها" أي يضع عليها علامةً تُحقّق هدفين، الأوّل تمييز تلك المرأة عن سائر

---

[93] لتبيّن مختلف آراء الفقهاء في المسألة، انظر: حيرة مسلمة، صص73-76.

[94] أحكام القرآن، ج1، ص317.

[95] "وإن طلّقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلاّ أن يعفون أو يعفو الّذي بيده عقدة النّكاح" (البقرة2/237).

النّسـاء ممّـن لا ينـوي اشـتراءهنّ[96]، والثّـاني تحـذير الرّجـال الآخرين من التّفكير في "اقتنائها".

وتؤكّد الأحاديث النّبويّة ضرورة طاعة الزّوج في الفراش. فمن الأحاديث المتداولة قوله عليه الصّلاة والسّلام: "إذا دعا الرّجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تجيء لعنتها الملائكة حتّى تصبح"، أو قولـه: "إذا دعـا الرّجل امرأتـه أجابتـه ولـو كانـت علـى ظهـر قتـب"[97]. ويجـب أن ننتبـه إلـى أنّ تصـوّر النّكـاح خدمـةً منفعلة تقـدّمها المـرأة للرّجـل الفاعـل لـيس خاصّـا بالثّقافـة العربيّـة الإسـلاميّة بـل نجـده فـي أغلـب الثّقافات البشـرية وفـق أشـكال وطرق شتّى تتراوح بين البغاء بأنواعه والزّواج بضروبه[98]. ومن اللّطيـف أنّ هذه الخدمة تُضـمّخ مُتعـةً خـارج إطـار الزّواج، أو لنقل خـارج الأطـر الشّرعيّة عمومـا، فبين الزّوجـة والحبيبـة أو العشـيقة، تُفضَّـل الزّوجـةُ من المنظور الاجتماعيّ، أليسـت "أمّ

---

[96] الأصل في "الرّشم" أن يكون للدّوابّ، وهي ممّا يمتلكه الإنسان شأنها في ذلك شأن المرأة. وهذا يؤكّد أنّ المرأة موضوع اعتباريّا.

[97] صحيح البخاري، مج3، ج7، ص39.

[98] Donald Symons : *Du sexe à la séduction*, Paris, Sand 1994, pp-243-273.

الأولاد"؟ أمّا العشيقة فتُفضّل من المنظور الجنسيّ الفرديّ. وتتضافر في الحضارة العربيّة الإسلاميّة على صورةِ المعشوقة صورةُ الجارية الّتي يُسمح في الممارسة الجنسيّة معها بتهتّك لا يُسمح به مع الزّوجة[99].

ومن أبرز ما يجسّم انشطارَ الممارسة الجنسيّة لدى الذّكر بين الزّوجة والعشيقة حكايةٌ تراثيّة تُنسب إلى الشّاعر بشّار بن برد. فيبدو أنّ بشّار كان يغازل امرأة، فنقلت تلك المرأة تحرُّش بشّار بها إلى زوجته الّتي واعدته على أساس أنّها تلك المرأة، وبعد الجماع كشفت زوجة بشّار له الحقيقة، فقال لها: "ما أحرّك حراما وما أبردك حلالا".

على أنّه سواء كانت المرأة هي الزّوجة المحترَمة أو العشيقة المرغوب فيها، فإنّ كلتيهما منكوحة أي تكاد قيمتها تقتصر على التذاذ الرّجل بها. ومن المفيد أن نشير إلى أن اللّغة العامّية الشّائعة بتونس تكنّي عن المرأة بعضوها الجنسيّ، فالمرأة الجميلة هي "زبّور". وانتشر معنى الكلمة ليغدو وصفا

[99] الاختلاف في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ص679.

لكلّ موضوع مرموق وذي قيمة يمكن أن يُلتذّ به. ولا عجب أن تسمع حتّى على لسان النّسوة وصفا لرجل بأنّه "زبّور".

وفي مقابل ثنائيّة الفعل الذّكوريّ والانفعال الأنثويّ الشّائعة الّتي عرضنا لها، فإنّنا لا نجد الإشارة إلى المرأة الفاعلة والرّجل المنفعل لغة إلاّ في حالتين، الأولى تحيل على ممارسة جنسيّة شائعة، ولكنّها مستهجنة اجتماعيّا، وهي مصّ الذّكر. ففي هذه الحال يُسند الفعل إلى المرأة، وإن يكن "المستفيد منه" هو الرّجل[100]، أمّا الحال الثّانية فهي حال المرأة الفاتنة (الفاعلة) والرّجل المفتون (المفعول). ولا يكون الرّجل هنا في موضع المستفيد، بل هو أقرب إلى موضع الضّحيّة. وتتجسّم صورة المرأة الفاتنة والرّجل المفتون في الحوض الثّقافيّ من خلال أمثلة عديدة نكتفي بذكر بعضها، من ذلك أنّه يُنسب إلى الرّسول حديثان، الأوّل هو: "ما تركت بعدي فتنة أضرّ على الرّجال من النّساء"[101]، والثّاني هو: "ما رأيت من ناقصات عقل

---

[100] يقال: "رضعتهو له" أو "ترضعهو له".

[101] صحيح البخاري، مج3، ج7، ص11.

ودين أغلب لذي لبّ منكن"[102]. وهذان الحديثان يصوّران المرأة فاعلة قادرة على إلحاق الضّرر بالرّجال بسلاح الفتنة، بما يحوّل الرّجل إلى منفعل. وقد يبدو هذان الحديثان متناقضين وحديثا آخر حول النّساء هو "رفقا بالقوارير"[103] باعتباره يجعل المرأة في موضع الضّعيف المنفعل، ويدعو الرّجلَ الفاعلَ إلى الرّفق بها. والحقّ أن لا تناقض بين الرّؤيتين، فالمرأة موضوع منفعل جوهرا لكنّه يتحوّل فاعلا فحسب في دور الإغراء والفتنة الموسوم سلبيّا.

وحريّ بنا أن نذكّر بأنّ هذا التّصوّر يتجاوز الحوض الثّقافيّ العربيّ المسلم ليكون أساسا تنبني عليه الثّقافة المسيحيّة واليهوديّة الغربيّة في تصوّرها لقصّة بدء الخلق. فالمرأة الأولى حوّاءُ هي الّتي أغوت الرّجل الأوّل: آدم، وبذلك تكون هي الفاتنة الفاعلة ويكون الرّجل هو المفتون المنفعل. ولئن لم يسند

102 السّابق مج1 ج1 ص83.

103 صحيح مسلم، دار إحياء الكتب العربيّة 1955، ج4 ص1811.

القرآن قطّ الإغواء إلـى زوج آدم فإنّ عددا كبير مـن المفسّرين يعتبرون المرأة مسؤولة عن الخطإ البشريّ الأوّل[104].

وينتج عن إسناد الإغواء الجوهريّ إلـى المرأة تحميلُها مسؤوليّة شوق الرّجل لها إن في حضور الشّوق أو فـي غيابه. فالمسؤول عـن الاغتصــاب وفـق التّصـوّر الثّقـافيّ الجمعـيّ هـي المـرأة المُغرية، والمسؤول عن خيانة الرّجلِ زوجتَه هي المرأة الأخرى، والمسؤول عن عدم زواج امرأة هـي تلك المرأةُ نفسها. ألا تعمد اللّغـة عمومـا إلـى عبـارة "جابتـه لروحهـا"[105] عند الحـديث عن التحـرّش أو الاغتصـاب؟ وإلـى عبارة "دارت بيـه بنت حرام"[106] عند الحديث عن خيانة الرّجل؟ وإلى عبارة "عانس" أو "بايرة" أو

[104] لـم يشـر القـرآن قـطّ إلـى أن زوج آدم مسؤولة عن الخطـإ، بـل يجعلهمـا كليهمـا، أي آدم وزوجـه، مسؤولَيْن لأنّهما استجابا إلـى إغواء الشّيطان.:"فأزلّهما الشّيطان عنها فأخرجهما ممّا كانا فيه..." (البقرة2/36). ويؤكّد القرآن أنّ آدم مخطئ، فهو يطلب المغفرة من الله تعالى الّذي تاب عنـه. "فتلقّى آدم من ربّه كلمات فتاب عليه إنّه هو التّوّاب الرّحيم" (البقرة2/37). وخلافا لذلك نجد بعض المفسّرين يشيرون إلى حكاية إغواء الحيّة لحوّاء وإغواء حوّاء لآدم. انظر على سبيل الذّكر لا الحصر، أبو جرير الطّبري: جامع البيان في تأويل القرآن، بيروت، دار الكتب العلميّة 1992، ص373.

[105] "هي السّبب فيما حصل لها". وتقال عادة لتبرير العنف المسلّط على امرأة مّا.

[106] "أغوته عاهرة".

"مُبَارة" عند الحديث عن المرأة غير المتزوّجة؟ وفي كلّ الأحوال تحيل هذه العبارات اللّغويّة الموسومة سلبا على المرأة دون سواها، وتحمّلها دون الرّجل مسؤولية الرّغبة الذّكوريّة الحاضرة والغائبة. وهي مسؤوليّة تجسّمت بوضوح في حكايا "أ" وعلاقاتها بالرّجال كما رأينا.

الأسس النّفسيّة لنفي الانفعال عن الرّجل ونفي الفعل عن المرأة

نسبيّة الفعل والانفعال

لئن كانت اللّغة تميّز بين الفاعل والمفعول أو الفاعل والمنفعل فمن الضّروريّ أن نشير إلى أنّ هذه الثّنائيّة الثّقافيّة ليست بمثل هذا القطع والفصل وفق التّحليل النفسيّ.

يعرّف فرويد الانفعال قائلا: "يتصرّف الأنا بانفعال تجاه العالم الخارجيّ إذ يتلقّى المثيرات منه، ويكون فاعلا عندما يردّ الفعل على هذه التّأثيرات. وتفرض دوافع الأنا الغرزيّة (les pulsions) على الإنسان نشاطا مخصوصا، وهذا ما يسمح لنا بأن نقول

مركّزين على الأساسيّ: إنّ الأنا الذّات هي منفعلة إزاء المثيرات الخارجيّة وهي فاعلة بحكم دوافعها المخصوصة "[107]. وهذا الكلام يعني أنّ كلاّ من الذّكر والأنثى فاعل ومنفعل في الآن نفسه، وهو يعني أيضا أنّنا نستسهل الجنوح إلى ربط الفعل بالذّكورة والانفعال بالأنوثة مطلقا[108]. وقد يكون هذا ما جعل فرويد يميّز بين منظورين للفعل والانفعال أحدهما منظور بيولوجيّ والثّاني منظور سوسيولوجيّ[109]. والحقّ أنّنا وفق القراءة اللاّكانيّة لا نرى بينهما تمييزا إذ أنّنا نتصوّر أنّ البيولوجيّ غير موجود كمعطى خلو من الثّقافيّ، ونحن نبحث في الهويّة الجنسيّة في سياق تاريخيّ وتصوّر اجتماعيّ يؤكّده استنادنا إلى اللّغة. ومع أنّنا أبعد ما يكون عن الماهويّة فإنّه لا

---

[107] « Le moi se comporte passivement vis à vis du monde extérieur, dans la mesure où il en reçoit des excitations, activement quand il réagit à celles-ci. Une activité très particulière, vis à vis du monde extérieur lui est imposée par ses pulsions, de sorte que l'on pourrait dire, en accentuant l'essentiel: le moi sujet est passif vis-à-vis des excitations externes, actif du fait de ses propres pulsions » : Sigmund Freud, « Pulsions et destins des pulsions », in *Métapsychologies*, Paris Gallimard, 1968, p-36.

[108] Catherine Chabert : « Les voies intérieures » in *Revue française de la psychanalyse*, Paris, PUF 1999, p-1447.

[109] السّابق، ص1446

يمكننا أن ننكر أنّ التّصوّر الاجتماعيّ الثّقافيّ يقرن الذّكورة بالفعل والأنوثة بالانفعال، وهذا هو الحوض اللّغويّ السّابق لنا والمؤثّر في نفسيّة "أ" وشركائها[110]. وربّما يمكن فحسب تنسيب مفهومي الفعل والانفعال ببيان أنّ الأوّل يقوم على "تفضيل" الأهداف الفاعلة والثّاني يقوم على "تفضيل" الأهداف المنفعلة[111].

لقد بيّنّا في الفصل الأوّل أنّ اللّغة تسم العضو الذّكريّ وتحدّد انتماء الرّجال إلى مجموعة من يمتلك ذلك العضو، وبيّنّا أنّ ذلك من أسباب سعي الرّجل إلى إثبات عضوه الذّكريّ. وأشرنا في الفصل الثّاني إلى أنّ العضو الذّكريّ يجب أن يكون فاعلا بما يخفّف التوتّر النّاتج عن الخوف من الخصاء. وهذا كلّه يفيد أنّ الرّجل مندرج فيما يسمه لاكان بالدّالّة القضيبيّة (la fonction phallique).

---

110 Gérard Miller (Sous la direction de) : *Lacan*, Paris, Bordas 1987, p-61.

111 *Que veut une femme*, p-198.

أمّا في هذا الفصل فإننا نعرض للرّجل الفاعل لا في ذاته فقط وإنّما في علاقته مع المرأة المنفعلة[112]. وبعبارة أخرى فإنّ فعل الرّجل يتحقّق أساسا بانفعال المرأة دون انفعاله. ومن بدائه المنطق أنّ إثبات الشّيء يعني نفي نقيضه بما يثبت المعادلة الرّياضيّة المعروفة:

+ أ = − (− أ).

ومن ثمّ فإنّ إثبات فعل الرّجل ينفي أنّه منفعل، وإثبات انفعال المرأة ينفي أنّها فاعلة. فما هي الأسس النّفسيّة لنفي الانفعال عن الرّجل ونفي الفعل عن المرأة إلاّ في حالات مخصوصة عرضنا لها سابقا؟

الانفعال الأوّليّ مع الأمّ

في مراحل حياته الأولى يكون الطّفل ذكرا كان أم أنثى خاضعا تماما لشوق الأمّ. فهي الّتي تُسقط عليه كلّ رغباتها ولا يملك هو إلاّ أن يكون موضوعا لمتعتها من خلال تغذيتها إيّاه أو

---

[112] هذا التّلازم بين فعل الرّجل وانفعال المرأة ونفي الانفعال عن الرّجل ونفي الفعل عن المرأة هو ما يفسّر أنّنا قد نشير عرضا إلى المرأة في هذا الفصل من كتاب الرّجل.

تنظيفـه أو مداعبتـه أو محادثتـه أو أيّ مـن الأفعـال الأخـرى تجاهه. وفي هذه المرحلة يكون الطّفل في موضع انفعال كامل إذ لا يتجسّم ذاتا إلاّ من حيث أنّه متمتَّع به من قبل الآخر.

إنّ هذا الخضوع التّامّ للأموميّ مربك، وهذا الانفعال الشّامل للأنثويّ مخيف. ولئن كان الخوف من هذا المطلق الفاغر فاه خوفا مشتركا بين الذّكر والأنثى فإنّ رُعْب الذّكر منه أكبر إذ عليه أن يخرج من هذه العبوديّة الانفعاليّة للآخر ليكون ذكرا. وبعبارة أخرى فإنّ على الذّكر أن ينفيَ انفعاله الأنثويّ الأوّلي تجاه الأمّ حتى لا يتماهى (s'identifie) معها ويفقد هويّته الذّكوريّة. وخلافا لذلك فإنّه لا يضير البنتَ بقاءُ بعض هذا الانفعال تاليا إذ من المفترض تماهيها مع الأمّ.

ومن جهة أخرى فإنّ موضع الانفعال الأوّليّ للطّفل لا يتجسّم من حيث أنّه موضوع للمتعة الأموميّة فحسب، ولكن من حيث أنّه طرف تتّجه إليه الأمّ بخطاب لا يفهمه، ويتصوّر أنّها تنتظر منه جوابا. ذلك أنّ الأصوات الّتي تصدرها الأمّ تعبّر بالنّسبة إلى الطّفل عن فراغ من المعنى هو أيضا نداء يستدعي إجابة.

وانطلاقا من هذا الطّلب الأوّل يتشكّل القلق الأوّل، ذاك القلقُ الّذي يجعل الطّفل مجبرا على إجابة الأمّ على فراغ جوهريّ لا يفقه منه شيئا[113]. وبعبارة أبسط وأوضح فإنّ الطّفل يجد نفسه إزاء ضرورة تحديد موضعه بالنّسبة إلى الأمّ. ماذا يمثّل بالنّسبة إليها؟ وماذا تنتظر منه؟

وهذا القلق الأوّل النّاتج عن الانفعال تجاه الأموميّ، هو أيضا مشترَك بين الذّكر والأنثى فلماذا نفترض أنّه أشدّ تأثيرا في الذّكر حاملا إيّاه فيما بعد على الاستبسال في نفي الانفعال؟

إنّ التّحليل النّفسيّ يبيّن لنا إمكان وجود تناظر لاواع لدى الطّفل بين تجسّمين للغياب، غيابِ إمكان الجواب عن السّؤال الأموميّ الملغز من جهة وغيابِ العضو الذّكريّ لدى الأمّ من جهة ثانية[114]. ونحن نعرف أنّ الطّفل إذ يسعى إلى تقديم الإجابة المستحيلة للأمّ إنّما يمثّل موضوع شوق الأمّ[115]، ولكنّ إشباع شوق الأمّ هذا أشدّ وطأة لدى الذّكر منه لدى الأنثى لأنّ

---

113 *L'ordre sexuel*, p-91.

114 السّابق، ص90.

115 سنرى أنّ هذا الموضع يجعل الطّفل قضيب الأم الخياليّ.

الذّكر إذ يصوّر له وجود العضو الذّكريّ قدرته على إجابة الأمّ، يتبيّن أنّ تلك القدرة مجرّد وَهْم ويجد نفسه إزاء العجز الجوهريّ عن الجواب. وبعبارة أخرى، فإنّ الذّكر بحكم وجود العضو الذّكريّ يشعر أنّه مدين أكثر من الأنثى تجاه الأمّ، ويكون بذلك أشدّ عرضة للغرق في هوّة السّؤال الأموميّ الأوّل. وهذا ما يجعله يفرّ من الانفعال الّذي يذكّره بالعبوديّة الأصليّة للأمّ.

الانفعال الثّانويّ مع الأب

إنّ الفرار من ضغط الانفعال الأوّلي مع الأمّ يحمل الطّفل ذكرا كان أم أنثى إلى اللّجوء إلى الأب بصفته الثّالث الّذي يمنع الأمّ ذات القدرة المطلقة من "التهام" الطّفل خياليّا. واللّجوءُ إلى الأب يجسّمه أحسن تجسيم الفانتازم الفرويديّ المعروف ب: "طفل يُضرب". فلهذا الفانتازم دور هامّ في بناء الفانتازمات الأصليّة وفي دراسة الكبت[116]. ويُبنى هذا الفانتازم في التّحليل النّفسيّ قائما على مراحل ثلاث، الأولى يَضرب فيها الأبُ طفلا خصما مكروها من الأنا، والمرحلة الثّانية يَضربُ فيها الأب الأنا،

[116] « Les voies intérieures », p-1457.

والمرحلة الثّالثة لا شخصيّة تبيّن وجود طفل مّا يُضرب. ويتميّز هذا الفانتازم بتحقيقه لصاحبه متعة قريبة من المتعة الجنسيّة في مراحله الثّلاث.

وما يهمّنا في هذا الفانتازم هو أنّ الطّفل، إذ يلجأ إلى الأب فارّا من الأمّ "المطلقة"، وإذ يكون الشّوق إلى الضّرب مصدر متعة في علاقة بالأب[117]، فإنّ هذا الطّفل يكون بالضّرورة، مهما يكن جنسه، في موضع أنثويّ أي إنّه يكون في موضع انفعال تجاه هذا الأب المهاب الّذي يُخشى ويُحبّ ويكون موضوعا للإعجاب والحسد في آن[118].

ولئن كان هذا الموضع المنفعل تجاه الأب متلائما مع أنثويّة البنت بل مرسّخا لها، فإنّه خطير بالنسبة إلى هويّة الطّفل الذّكر الجنسيّة إذ لا ننسى أنّ الأب بصفته ممثّل القانون ومانع الطّفل الذّكر عن الأمّ يمثّل تهديدا للعضو الذّكريّ بالخصاء. وهذا ما يفرض على الذّكر أن يخرج من موضع الانفعال هذا

---

[117] السّابق، ص1460.

[118] Thierry Bokanowski : « Les enjeux de la passivité chez l'homme » in *Revue française de la psychanalyse*, Paris, PUF 1999, p-1573. *L'ordre sexuel*, p-195.

حتّى يحميَ عضوه الذّكريّ من سطوة الأب من جهة وحتّى لا يتماهى مع الأنثويّ من جهة أخرى[119].

ويكون هذا الخروج بطريقتين إمّا بأن يحبّ الرّجل امرأة شبيهة بالشّخصية المنفعلة الّتي مثّلها هو يوما تجاه الأب، وهذا هو الوضع السّائد، أو أن يحبّ الرّجل امرأة شبيهة بالشّخصيّة الفاعلة الّتي يمثّلها أبوه، وهذا ما يتجسّم في ما أسلفته "أ" من حالات يتعلّق فيها الرّجل بامرأة تفتنه وتتمنّع عنه أو تعذّبه أو تهينه إلخ. إنّ صورة الأب في فانتازم "طفل يُضرب" تُغطَّى في هذه الحال بسمة أنثويّة[120]، بما يجعل الطّفل الذّكر، ومن خلال الأنثى المسيطِرة، محافظا على العلاقة الوثيقة مع الأب دون أن يكون عبدا له في بعده الذّكوريّ. أليس أنّ المسيطِر هنا أنثى لا ذكر؟

[119] «Les enjeux de la passivité chez l'homme », p-1574.
وتجدر الإشارة إلى إمكان اندراج بعض المثليّين الذّكور في هذا الموضع الأنثويّ.
[120] *L'ordre sexuel*, pp-177-179.

الأنثويّ المغري للذّكر أو غيرة الرّجال من النّساء

قرأنا فيما سبق سعي الرّجل إلى نفي الانفعال على أساس أنّه خوف من موضع الانفعال الّذي يذكّر بالخصاء الممكن. على أنّ لنفي الانفعال بُعدا آخر يهمله بعض الدّارسين ويصمت عنه المخيال الثّقافيّ مباشرة وإن اقتضاه ضمنيّا. هذا البُعد هو بُعد الشّوق إلى الأنثويّ لدى الذّكر. فمن الشّائع أن نتحدّث عن رغبة الأنثى في أن تكون ذكرا، وسنعود إلى هذا بالتّحليل في كتاب المرأة. ولكن من النّادر أن نتحدّث عن رغبة الذّكر اللاّواعية في اكتساب بعض سمات الأنوثة، وهي "رغبة شائعة ولكنّها مخفيّة بإحكام من جلّ الأولاد"[121]. ذلك أنّ التّحليل النّفسيّ يَعتبر أنّ الطّفل الذّكر إذ يبتعد عن أمّه في المرحلة الأوديبيّة إنّما هو لا يغار فحسب من أبيه وإنّما يغار على أبيه. يغار عليه من الأمّ ويغار عليه من البنت، فالأب يحبّ الأمّ في

---

[121] Christian David : « D'une mythologie masculine touchant la féminité » in *La sexualité féminine* (sous la direction de Janine Chasseguet-Smirgel) , Paris, Payot 1991, p-80.
« Ce désir d'être femme, si largement partagé mais soigneusement dissimulé par la plupart des garçons ».

حين أنّ الولد ينشد اهتمامه وحبّه وحمايته[122]، والأب يسمح للبنت بأن تبكيَ وتعبّرَ عن ضعفها في حين أنّه لا يقبل ضروب الضّعف من الابن[123]. وهذه الغيرة غير المباشرة من الأمّ والبنت في العلاقة بالأب تتجسّم فيما بعد غيرة مباشرة من المرأة لقدرتها على فعل الولادة الّذي يتصوّره الذّكر معبّرا عن قدرة تفوق القدرة على الانتصاب[124]. وجدير بالتّأكيد أنّ هذه الغيرة من الأنثويّ هي غيرة لاواعية يكبتها الذّكر عموما لسببين أوّلهما عدم تلاؤمها مع المخيال الاجتماعيّ الّذي يحقّر الأنثويّ ويستهجنه، وثانيهما ضرورة بناء الذّكر هويّته الذّكوريّة الّتي لا تتحقّق إلاّ بنفي الأنثويّ.

ويمكن أن تفسِّر هذه الغيرة المكبوتة من الأنثويّ بعض ما حدّثت به "أ" في المجال الجنسيّ وبعض ما أشرنا إليه في المخيال الثّقافيّ. فأمّا في المجال الجنسيّ فعلينا أن نستحضر "المفارقة" الجنسيّة بين تمتّع الرّجال "الأنثويّ" بإثارة العجان

[122] « Le complexe de féminité chez l'homme », p-467.

[123] السّابق، ص442 ، ص443.

[124] السّابق، ص 452.

والمؤخّرة ورفضهم تلك الإثارة، وأمّا في المجال الثّقافي، فيكفي أن نستحضر المفارقة بين الإعلاء من شأن الأمّ وتحقير المرأة. إنّ هاتين المفارقتين تعبّران عن المفارقة الجوهريّة للذّكوريّ بين شوق إلى موضع الأنثويّ وفزع منه[125].

الذّكوريّ نفي للأنثويّ

من خلال ما سبق تبيّنّا أنّ من شروط تحقّق الهويّة الذّكوريّة الهروبُ من موضع الانفعال الأوّليّ مع الأمّ وتجنّبُ موضع الانفعال الثّانويّ مع الأب وكبتُ الشّوق إلى الأنثويّ بجميع مظاهر الرّغبة فيه. فكأنّ الذّكورة هي في جوهرها الاجتماعيّ نفي للأنوثة[126]، وكأنّها في جوهرها النّفسيّ هروب من الأنوثة[127] وكبت لها.

ولعلّ موقف الحرج أو القلق الّذي يشعر به الذّكر الّذي يعمد إلى اعتبار موضع المنفعل مجال شتم، فيجد من المشتوم قبولا

---

[125] السّابق، ص449.

« Le refoulement du désir d'être une femme engendre chez beaucoup d'hommes une aversion contre tout ce qui est féminin ».

[126] Elisabeth Badinter : *XY*, de l'identité masculine, Paris, Odile Jacob 1992.

[127] *Le féminin*, p-37.

للانفعال أبرزُ دليل على ذلك. وهاكم مثالا، ففي بعض الأحيان يعمد الرّجال إلى العبارات الشّاتمة السّابق ذكرُها من نوع: "توّ نشدّ ننيكك" أو "توّ نحشي هو لك"[128] إلخ، فإذا ما كانت ردّة فعل المشتوم سلبيّةً، غاضبةً أو متأثّرةً، فإنّ هذا يعني نجاح العمل المقصود بالقول أي عملِ الشّتم، وإذا كانت ردّة الفعل ساخرة من نوع: "وإي شبيه؟" أو "زعمه تنجّم روحك"[129]؟، ولا سيّما إذا كان المتكلّم أنثى أو ذكرا مثليّا فإنّ القلق يتحوّل إلى الشّاتم إذ يذكّره الردّ المراوغ الّذي لا يندرج في فانتازمه الحامي بأمرين: أوّلهما أنّ الانفعال ليس سلبيّا بالضّرورة، وهو ما يحاول الذّكر أن ينساه خوفا من الشّوق إليه، وثانيهما أنّ موضع الفعل الّذي اختاره هو في الآن نفسه موضع امتحان واختبار يرافقه فيه أفق الخصاء الممكن.

وعموما فإنّ خوف الذّكر من الانفعال هو نتيجة طبيعيّة للشّوق والخوف. فأمّا الشّوق، فهو شوق الذّكر إلى بعض السّمات الأنثويّة يكبته الذّكر ويظهره كرها واستهجانا للأنثويّ. وأمّا

[128] "سأنيكك" أو "سأنكحك".

[129] "وماذا في ذلك؟" "هل تعدّ نفسك قادرا؟".

الخوف فهو خوفه من الخصاء. فإذا كان غيابُ العضو لدى الأنثى منطلقا نفسيّا لتصوّر إمكان الخصاء، وإذا كانت الأمّ الأنثى هي الفاعل الأوّل في الذّكر، وإذا كان الخصاء متّصلا بالانفعال لوجود الفاعل الخاصي الممكن، فمنطقيّ أن يكون موضع الانفعال الأنثويّ المهدِّد ممّا تحاول الهويّة الذّكوريّة أن تقصيه[130].

مقايضة الفعل والانفعال: الرّجل يشتري بالمال دَيْنه القضيبيّ/المرأة تبيع بالمال "حقّها" في "اللّذّة"

أشارت "أ" في حكاياها إلى العلاقة الوثيقة بين ما يدفعه لها الرّجال من مال وما يغدقونه عليها من هدايا من جهة ودعوتهم إيّاها إلى فعل النّكاح من جهة أخرى. وأشرنا في التّحليل الثّقافيّ الاجتماعيّ إلى المهر ومال البغاء بصفتهما مقابلا

[130] « L'assimilation du sexe féminin et de la castration entraîne, là encore, une dérive commune, directement dictée par la fidélité aux théories sexuelles infantiles : l'équivalence affirmée entre passivité et castration par la référence à la féminité », « Les voies intérieures », p-1450.

لخدمة جنسيّة. ونبحث في هذا المستوى دلالات ذلك على النّفسيّة الذّكوريّة.

إنّ جعل الممارسة الجنسيّة حقّا ذكوريّا بموجب مال يُدفع للمرأة إن في الزّواج أو في البغاء، إنّما يحدّد المرأة موضوعا والرّجل ذاتا مشتاقة. وإنّنا نعتقد أنّ التّعامل مع المرأة بصفتها مجرّد موضوع جنسيّ يُمتلك بالمال من شأنه أن يخفّف وطأة الفزع الذّكوريّ من الخصاء. فإذا اعتُبرت المرأة ذاتا فإنّ ذلك سيجعلها في موضع يمكّنها من أن تطالب الرّجل بمستوى معيّن من مستويات الأداء الجنسيّ. وهذا الطّلب مهما يكن تجسّمه مخيف لأنّه يضع المقدرة الذّكوريّة على المحكّ، وهي مقدرة يهدّدها التّبكير المخزي أو التّأخير المخلّ[131]. وعندها يغدو الرّجل مَدينا لا فحسب بالانتصاب والإيلاج، وهو في حدّ ذاته دَيْن عسير– وفق ما أسلفناه من ضرورة إثبات الرّجولة– لكن الطّلب الأنثويّ يجعله مدينا أيضا بتحقيق لذّة للمرأة أبرز سماتها أنّها

[131] Wladimir Granoff et François Perrier : *Le désir et le féminin*, Paris, Flammarion 1979, p-33.

لذّة لا تستند إلى دليل ملموس أو محسوس ولا تستند إلاّ إلى اعتراف من المرأة وحدها قد يصدق وقد يكذب.

إنّ استحالة التّحقّق (vérifier) من لذّة المرأة والخوفَ من إخطائها قد يفسّر ما حكته لي "أ" من كثرة استفسار الرّجال عن التذاذها. والخوفُ من إخطاء لذّة المرأة بل عدمُ إمكان التأكّد منها أصلا يمكن أن يكون دافعا إلى نفي لذّة المرأة تماما بما ينفي الإخطاء في منشئه.

ومن جهة أخرى فإنّ السّعي إلى إقصاء لذّة المرأة قد يفسّر ثلاث مسائل ثقافيّة أسلفناها، الأولى مسألة عدّ الختان مكرمة، فالمرأة المختونة باعتبارها تفقد من شهوتها الكثير، لا تأخذ موضع المطالِب في الجنسانيّة ولا تثير بذلك فزع الرّجل. والمسألة الثّانية هي مسألة عدم اعتبار غياب التذاذ المرأة من دواعي طلب الطّلاق بما يفيد أنّ التذاذها ليس شرطا في الزّواج. أمّا المسألة الثّالثة فهي السّكوتُ عن القذف الذّكوريّ المبكّر بصفته مشكلا واعتبارُه في بعض الأحيان دليل غلمة جنسيّة محمودة.

ولعلّ هذا الفزع من المرأة المطالِبة المشتهِية يفسّر أنّ بعض الرّجال لا يتمتّعون إلاّ بغياب متعة الشّريك. ويبلغ هذا الغياب أقصاه في العلاقة مع البغيّ إذ من المفروض أنّها تحقّق طراز المرأة بصفتها موضوعا.

وبعبارة أخرى، فإنّ الخدمة الجنسيّة أو دفع الرّجل المال للمرأة مقابل النّكاح إن في البغاء أو في الزّواج هو عمليّة تبادليّة تبيع وفقها المرأة حقّها في اللّذّة للرّجل، ويشتري بها الرّجل دَين إمتاع المرأة بما هو دَين يلوّح بقلق الخصاء، فيصبح حِلاّ من ذلك الدّين.

إنّ علينا أن نستحضر دوما أنّ الرّجل إذ يشتاق إلى المرأة إنّما ينشد ما هو مفتقر إليه، فإذا بالعلاقة معها تحوّله إلى مطالَب بأن يقدّم لها ما هي إليه مفتقرة[132]. وبذلك يكون تحويل المرأة موضوعا منفعلا مستحَقّا بالمال مانعا إيّاها من موضعين يمثّلان خطرا على الرّجل. الأوّل أن تنتصب ذاتا فاعلة مشتاقة إلى الرّجل، والثّاني أن تنتصب ذاتا فاعلة رافضة للرّجل. فأمّا

[132] Gisèle Chaboudez : *Rapport sexuel et rapport des sexes*, Paris, Denoël 2004, p-95.

نفي الحال الأولى (أي أن تنتصب المرأة ذاتا فاعلة مشتاقة) فإنّه يحمي الرّجل من طرح هذا السّؤال المفزع على نفسه: "هذه المرأة الّتي تريده، ماذا تريد منه؟ هل تريد التمتّع به ومن ثمّ إخصاءه؟"[133]. وأمّا نفي الحال الثّانية (أي نفي أن تكون المرأة ذاتا رافضة للرّجل) فإنّه يحمي الرّجل من طرح سؤال آخر مفزع على نفسه: هذه المرأة الّتي ترفضه، هل ترفضه لوجود عيب فيه حاصل أو لوجود عيب فيه ممكن يهدّده بالخصاء والخروج من مجموعة الذّكور؟.

وعلينا الانتباه إلى بعد أعمق لمفهوم الخدمة الجنسيّة، ذلك أنّ دفع المال للمرأة وتحويل العلاقة معها إلى حقّ مقنّن اجتماعيّا ومادّيا لا يمنعها فحسب من أن تأخذ موضع المطالِبة في المجال الجنسيّ، ولكن –وهو الأهمّ– يمنعها أيضا من أن تأخذ موضع المطالِبة عموما بصفته موضعا يذكّر بالطّلب الأموميّ الأوّل الّذي لا يمكن حلّ شفرته، ويذكّر بالدَّيْن الأموميّ الجوهريّ الّذي لا يمكن تسديده.

---

[133] السّابق، الصّفحة نفسها.

المرأة القضيب هي بالضّرورة موضوع

إنّ كلّ ما أسلفناه حول الرّجل فاعلا والمرأة موضوعا منفعلا يمكن أن نفهمه في إطار ما يسمه لاكان بالدّالّة القضيبيّة. وهذا يفترض توضيح مفهوم القضيب في التّحليل النفسيّ ولا سيما اللاّكانيّ منه[134]. إنّ القضيب ليس العضو الذّكريّ لكنّه تمثّل خياليّ فرمزيّ له. ومنطلق استناد هذين التّمثّلين إلى العضو الذّكريّ علاوة على بروزه، اتّصالُه بالمتعة الّتي يوفّرها للطّفل[135]. ومن هنا يمكن أن نعرّف القضيب بأنّه ما يعبّر عن الشّوق إلى المتعة[136].

ويمثّل الجنينُ فالطّفلُ مجال متعة المرأة إذ تحمل، فتُسقط عليه شوقا لا يمكن التّعبير عنه. وباعتماد المصطلحات النّفسيّة فإنّ الطّفل يُعدّ قضيبا خياليّا للأمّ. في هذه المرحلة إذن تتصوّر الأمّ أنّها تمتلك القضيب ويأخذ الطّفل موضع القضيب. وبعبارة

---

[134] لاكان هو الّذي أعطى مفهوم القضيب بعده التّصوّري الاصطلاحي. انظر:
Enseignement de sept concepts cruciaux de la psychanalyse, p-49.

[135] السّابق، صص49-56.

[136] le signifiant du désir.

أخرى فإنّ الأمّ تمثّل الذّات المشتاقة في حين أن الطّفل يمثّل موضوع شوق الأمّ إلى المتعة.

على أنّ هذه المتعة الثّنائيّة الأولى بين الأمّ وطفلها لا يمكن أن تدوم فلا بدّ للحبل السُّرّي من أن يُقطع ولا بدّ للفطام من أن يحصل ولا بدّ للطّفل من أن يخضع للقانون الأصليّ، قانونِ منع الزّواج بالمحرم ومن ثمّ منعِ التمتّع بالأمّ. وهذا الفصل بين الأمّ وابنها هو فصل رمزيّ يقوم به الأب بصفته الممثّل الرمزيّ للقانون[137]. فالطّفل يتبيّن أنّه ليس حياة أمّه كلّها، ويتبيّن أنّ الأب هو الّذي يحتلّ مجال أفكار الأمّ واهتمامها، ويتبيّن أنّ الأب هو الّذي يتمتّع بالأمّ. ولمّا كان الأب هو الّذي يجسّم القانون المانع لتحقيق المتعة المطلقة الّتي تمثّلها علاقة الأمّ الأولى بالطّفل، ولمّا كان هو –في الآن نفسه– الممتلك للعضو الذّكريّ فإنّ هذه القوّة الأبويّة المانعة للمتعة المطلقة تتحوّل استعاريّا إلى رمز للمتمتِّع أو لممتلك القضيب[138]. واستنادا إلى

---

[137] من المفيد أن نشير إلى أنّنا نعرض للأب بصفته دورا يمكن أن يقوم به شخص آخر شأن زوج الأمّ مثلا.

[138] *Rapport sexuel et rapport des sexes*, p-87.

هذا البناء النّفسيّ يسعى الطّفل الذّكر إلى التّماهي مع الأب الممتلك للقضيب الرمزيّ، في حين أنّ الأنثى تحتلّ موضع القضيب الرّمزيّ بصفتها موضوعا لمتعة الرّجل. وتمثيلُ المرأة للقضيب يجعلها موضوعا للشّوق أي يجعلها في موضع الانفعال، إذ لا يمكن أن يكون الرّجل ذاتا مشتاقة فاعلة في غياب موضوع الشّوق. ومن هنا ينشأ الانشطار الجوهريّ في العلاقة بين الجنسين: الرّجل ينشد المرأة بصفتها موضوعا للمتعة والمرأة تنشد الرّجل باعتباره مشتاقا إليها(désirant).

المرأة مجال تبادل ذكوريّ

يفسّر ليفي شتراوس(Lévi-Strauss) من المنظور الأنتروبولوجيّ منع نكاح المحارم بضرورة تبادل النّساء بين الرّجال. ونجد لهذا التّفسير صدى في التّحليل النّفسيّ. فمنع نكاح المحارم هو القانون الأصليّ الّذي به يدخل البشرُ الثّقافيَّ، وإذ أسلفنا أنّ المرأة تُمثّل القضيب فإنّ ما يتبادله الرّجال فيما بينهم هو القيمة القضيبيّة لنسب المرأة وبصفة أدقّ لنسب أبيها[139]. وتكون

[139] السّابق، ص89.

العلاقة الجنسيّة مع الزّوج هي ما يسمح بانتقال هذه القيمة القضيبيّة من سلالة إلى سلالة عن طريق المرأة/ الأمّ.

إنّ تَمَثّل المرأة موضوعا للتّبادل الذّكوريّ يفسّر القيمة الكبرى الّتي تضفيها بعض المجتمعات على غشاء البكارة باعتباره "ضامنا" لعدم ضياع النّسب[140]. وهذا التمثّل يفسّر أيضا ما أسلفناه من اشتراط وجود وليّ في عقد النّكاح ويفسّر إقصاء النّساء من حفلات الصّداق، فالمرأة هي موضوع التّبادل لكنّ قيمتها مشروطة بالنّسب الذّكوريّ.

وهذا التّصوّر قد يفسّر أيضا ما أسلفناه من أنّ كلمة "زبّور" الدّالّة على العضو الأنثويّ تفيد إضفاء القيمة على أيّ شيء يمكن أن يوصف بها. فمن المفترض أن تكون الكلمة الدّالّة على العضو الأنثويّ مشحونة سلبا باعتبارها وصفا لعضو المرأة المنفعلة "الذّليلة"، غير أنّها كلمة تكتسب قيمة لا بإحالتها على عضو المرأة في ذاته لكن باعتبارها تذكيرا بالقيمة التّبادليّة

[140] السّابق، الصّفحة نفسها.

للعضو الأنثويّ بين الذّكور[141]. إنّ علينا أن نستحضر دوما أنّ المرأة لا تكتسب قيمة قضيبيّة في المجتمعات الأبويّة إلاّ بصفتها موضوع تبادل بين الأنساب الذّكوريّة.

متعة الواحد أو متعة الأحمق

أشارت "أ" في حكاياها إلى أنّها كثيرا ما كانت تشعر بأنّها ليست في علاقاتها الغيريّة سوى موضوع لمتعة شركائها الرّجال، وأشارت إلى أنّ جلّهم كان يلتفت عنها ما أن تتحقّق العلاقة الجنسيّة.

ويمكن أن نقرأ ذلك وفق ما أسلفناه من أنّ عضو الرّجل الذّكوريّ يمثّل صورة وهميّة ناقصة من القضيب، وأنّ المرأة تُجسّم في لاوعي الرّجل القضيب المنشود. فكأنّ الرّجل إذ ينشئ علاقة جنسيّة مع المرأة، إنّما يعيد الالتقاء بقضيبه الضّائع، وكأنّ جسد المرأة الّذي يضاجعه هو جزء منه ضائع يتوهّم أنّه عاد إليه.

[141] انظر مزيد التّفاصيل عن قيمة العضو الأنثويّ ولا سيّما في علاقته بغشاء البكارة في:
Vierges ? la nouvelle sexualité des tunisiennes, pp-124-126.

ولعلّ حكاية خلق المرأة من ضلع الرّجل تتلاءم مع هذا التّصوّر. فالمرأة الأصل تُمثّل القضيب الّذي نُزع من الرّجل في صورة الضّلع، ليسعى فيما بعد إلى استرجاعها بما يؤسّس لشوقه إليها بصفتها قضيبه الضّائع[142].

إنّ بعض متعة الرّجل بالمرأة هو بشكل من الأشكال ضرب من الشّبق الذّاتيّ(auto-érotisme) يذكّر بالاستمناء. فالرّجل الّذي من المفترض أن يتمتّع بجسد المرأة إنّما هو فعليّا يتمتّع بجسده هو. وبالعبارة اللاّكانيّة فإنّ "الرّجل يعجز عن التّمتّع بجسد المرأة بسبب أنّ ما يمتعه هو العضو"[143]. ومتعة العضو هذه يسمها لاكان بمتعة الأحمق. ويجدر التّنبيه إلى أنّ معنى (idiot) هنا انطلاقا من جذره الإغريقي(idiotês) لا يفيد أيّ تقييم سلبيّ، وإنّما يفيد معنى الغريب. فكأنّ هذه المتعة هي متعة غريبة غير مفتقرة إلى الآخر[144]، لأنّها في واقع الأمر

[142] *Rapport sexuel et rapport des sexes*, p-97.
[143] « L'homme n'arrive pas, dirais-je, à jouir du corps de la femme, précisément parce que ce dont il jouit, c'est la jouissance de l'organe ». Jacques Lacan : *Encore*, Paris, Seuil 1975, p-15.
[144] *Que veut une femme ?*, p-248.

متعة الرّجل وحده بعضوه وإن وجد معه آخر. ولذلك يسمها لاكان أيضا بمتعة الواحد[145].

نكاح المحارم حدّ للجنسانيّة أو التّناسب العكسيّ بين الحبّ والشّهوة الجنسيّة

أشارت "أ" إلى أن بعض الرّجال أسرّوا لها أنّهم يجدون حرجا في بعض الممارسات الجنسيّة مع زوجاتهم بل أكّد لها جلّهم أنّ متعة علاقتهم بها تفوق متعة علاقتهم بزوجاتهم، وسبق أن عرضنا حكاية بشّار الّذي أقرّ ببرودة زوجته حلالا وبحرارتها حراما، كما سبق أن ذكّرنا بأنّه يُسمح مع الجارية في مجال الجنسانيّة ب"تهتّك" لا يُسمح به مع الزّوجة.

ويمكن تفسير ذلك كلّه بالانشطار بين العاطفة والجنس لدى بعض الرّجال، ففي البداية كانت الأمُّ موضوعا لحبّ الطّفل الذّكر ورغبته إلاّ أنّ تدخّل الأب الممثّلِ للقانون والمانعِ لنكاح المحارم يؤدّي إلى تجاوز الطّفلِ عقدةَ أوديب وإلى نفي بُعد الرّغبة وجعلِ الأمّ تحظى بالحبّ وحده.

[145] *Encore*, p-13.

وبعد البلوغ يتّجه الحبّ نحو الزّوجة أيضا وتتحقّق الممارسة الجنسيّة معها، ولكنّ الرّغبة الجنسيّة في عنفها وقوّتها لا تتّجه نحو الزّوجة وإنّما تتّجه نحو العشيقة أو البغيّ أو الجارية. ذلك أنّ الزّوجة بترسّخها في مخيال اجتماعيّ منظّم "محترم" تستأهل الحبّ والتّقدير وتكون أقرب إلى صورة الأمّ، ومن هنا يكون حبُّ الزّوجة "المحترمُ" بما يلوّح به من حبّ سابق للأمّ مانعا من "تهتّك" الجنس مع الزّوجة. فمن المهمّ أن لا تذكّر الممارسة الجنسيّة مع الزّوجة بالرغبة المحرميّة اللاّواعية الأولى تجاه الأمّ أو حتّى الأخت. و"الزّوجةُ العفيفةُ تقيّم إيجابا باعتبارها أقرب إلى الأمّ منها إلى المرأة"[146].

وبعبارة أخرى، فإنّ الحبّ يقوم على إعلاء المرأة في حين أنّ الجنس يقوم على تحقير المرأة الّتي تحتلّ موقع الموضوع. ويجب أن لا ننسى في هذا المقام ما أسلفناه من تفسير الرّازي منع نكاح البنت بأنّ النّكاح إذلال للمرأة. إنّ هذا الإذلال أو التّحقير لا يمكن أن يطال الأمّ والأخت ويُفضّل بالتّرشيح أن لا

[146] *Le féminin*, p-178.

يطال الزّوجة الّتي هي استعارة للأمّ، ولكنّه إذلال وتحقير يمكن أن يطال العشيقة والبغيّ والجارية. والانشطارُ في الجنسانيّة الذّكوريّة بين موضوع يُحبّ ولا تذهب فيه الشّهوة مداها وموضوع يُشتهى ولا يبلغ الحبّ فيه مداه هو ما يعبّر عنه فرويد بقوله: "حيث يحبّون لا يشتهون وحيث يشتهون لا يستطيعون أن يحبّوا"[147].

وقد لا يفرض تحقيرُ الموضوع الجنسيّ وجودَ امرأتين الزوجة الّتي تُحَبّ والعشيقة الّتي تُشتهى، وإنّما قد يتجسّم من خلال بعض خصائص العلاقة الجنسيّة ذاتها، فلا ننسى أنّ "أ" نقلت لنا تكرار وصفها بالعاهرة وهو وصف نقلته أيضا صديقات "أ" المتزوّجات. فكأنّ صورة البغيّ بصفتها أبرز مجسّم لتحقير الموضوع الجنسيّ تحضر فعليّا أو رمزيّا في العلاقة الجنسيّة.

وإذا كان هذا الانشطارُ الشّائعُ في الجنسانيّة الذّكوريّة يفسّر ما أسلفناه من حكم معياريّ سلبيّ على المنفعل الجنسيّ، فإنّه

[147] « Là où ils aiment, ils ne désirent pas et là où ils désirent, ils ne peuvent aimer ». Sigmund Freud : « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse » (1912), in *Psychologie de la vie amoureuse, in La vie sexuelle*, Paris, Puf 1999, p-59.

يفسّر في الآن نفسه شيوع الشّتم ب: "ننيك لك أمّك أو ننيك لك أختك"[148]. فهذه الشّتيمة تحقّق ضربين من الألم للمشتوم أوّلهما إهانة أمّه وأخته بجعلهما في موضع الموضوع الجنسيّ المنفعل والمحقَّر من جهة، وثانيهما تذكير الذّكر المشتوم بأنّ ذلك الموضوع المهان كان يوما مّا المرغوب المحرّم بالنّسبة إليه، وتذكيرَه من ثمّ أنّ في ممارساته الجنسيّة كلّها هروبا من شبح نكاح المحارم. فهذه الشّتيمة إذن تستفزّ المشتوم في وعيه ولا وعيه. وليس من الصّدفة أن لا نجد ضمن الشّتائم: "ننيك لك بنتك"[149]، فالبنت لا يمكن أن تمثّل لدى الطّفل موضوعا ممنوعا بمقتضى نكاح المحارم لأنّها بكلّ بساطة غير موجودة بعد، خلافا للأمّ والأخت. وهذا الضّرب الشّائع من الشّتائم يساند ما أقررناه من قيام الجنسيّة الذّكوريّة على شبح الهروب من كلّ ما قد يذكّر بالفانتازمات المحرميّة الأولى[150].

148 "أنكح أمّك أو أنكح أختك".

149 "أنكح ابنتك"

150 *Lacan*, p-80.

وممّا يؤكّد هذا التّأويل أيضا أنّ المخيال الذّكوريّ يحقّر مصّ الذّكر فيُتجنّب عموما مع الزّوجة ويُرغب في ممارسته أو يمارَس مع العشيقة أو البغيّ أو الجارية. إنّ هذا الفعل الّذي يُسنَد إلى المرأة ويجعل الرّجل مستفيدا منه، يذكّر بعلاقة الرّضاعة الأولى مع الأمّ. فالأمّ في هذه العلاقة هي "من كلّ وجهات النّظر فاعلة تجاه الطّفل...لأنّها تغذّي الطّفل بقدر ما تتركه يتغذّى منها"[151]. ومن هنا يمكن أن نفهم الرّفض الاجتماعيّ لمصّ الذّكر التفاتا لاواعيا عن إغراء العلاقات المحرميّة الأولى اللّاواعية مع الأمّ، كما يمكن أن نفهم ممارسته مع العشيقة أو البغي بأنّها إبعاد لهذه الممارسة المستهجنة عن "طهارة" العلاقات المفترضة مع الأمّ أو مع صداها أي الزّوجة بصفتها الموضوع الجنسيّ الّذي يباركه المجتمع[152].

المرأة الفاعلة خطر أو خرافة براءة الرّجل

---

[151] Freud a dit : « La mère est à tout point de vue active à l'égard de l'enfant et l'on peut même dire indifféremment, à propos de l'allaitement, qu'elle nourrit l'enfant aussi bien qu'elle laisse l'enfant se nourrir d'elle ». *Que veut une femme*, p-198.

[152] وممّا يدعم هذا التأويل في رأينا أنّ الاستهجان لا يطال مصّ ثدي المرأة في العلاقة الجنسيّة، ذلك أنّ الثّدي لا ينتج سائلا (إلاّ في حال إرضاع طفل)، أمّا مصّ الذّكر فقابل لأن ينتج منيا بما يذكّر بالعلاقة المحرميّة القائمة على تغذية الطّفل.

أسلفنا أنّ تأكيد الرّجل أنّه فاعل يهدف أساسا إلى نفي أنّه منفعل، مثلما أنّ إثباته انفعال المرأة يهدف أساسا إلى نفي أنّها فاعلة. على أنّنا رأينا من خلال بعض حكايا "أ" ومن خلال التحليل الثّقافيّ الاجتماعيّ أنّ المرأة قد تظلّ مع ذلك فاعلة من المنظور الذّكوريّ. وهو فعل مخصوص إذ المرأة لا تكون فاعلة إلاّ بصفتها مغرية وفاتنة لا مشتهية ومتمتّعة. ويكاد هذا الفعل يكون متلازما والأنوثةَ بل إنّه من خصائصها الجوهريّة. وفعلُ الإغراء هذا الّذي يمثّل خطأ اجتماعيّا وذنبا ثقافيّا ذا خلفيّة دينيّة في بعض المجتمعات، إنّما يمثّل أيضا خطورة نفسيّة بالنسبة إلى الذّكر ننشد توضيحها.

يجب أن نتذكّر أنّ الطّفل منذ صغره موضوع لمتعة الأمّ منفعل تجاهها، وهذا الانفعال مشحون لدى الذّكر بالخوف من الخصاء الّذي تبسّطنا في اتّصاله اللاّواعي بالأنثويّ. وقد بيّنّا كيف أنّ الطّفل الذّكر إذ يضطرّ إلى أن يختار بين عضوه وأمّه إنّما يختار عضوه، وبيّنّا كيف أنّه يتحوّل خوفا على عضوه الذّكوريّ عن الأمّ موضوعا للحبّ. ولكنّ مرحلة البلوغ

وما يتزامن معها من دوافع فاعلة تجاه المرأة إنّما تُرجع إلى الطّفل مرّة أخرى الفزع من الخصاء؟ أليس أنّه بشكل من الأشكال يضع نفسه في موضع خطر باندفاعه المشتاق نحو المرأة الخاصية؟

إنّ هذا الوضع المهدِّد الّذي تضع فيه الدّوافعُ الذّكوريّةُ الفاعلةُ صاحبَها يؤدّي إلى شعور بالذّنب. فلم تعد الأمّ بصفتها الآخر الكبير هي الّتي تفعل في الطّفل الذّكر موضوعا لمتعتها بما يهدّده بالخصاء ويدعوه إلى وضع حدّ لعلاقته بها. وإنّما أصبح هو الفاعلَ، يجعله الدّافع الغرزيّ نحو المرأة فاعلا بنفسه ما يهدّدها أو فاعلا بنفسه ما يفعل العدوّ بعدوّه. فكيف يمكن للذّكر تجاوز هذا الشعور بالذّنب تجاه نفسه؟ وكيف يمكنه أن يتعايش مع رغبة تهدّده؟

يكون ذلك ببساطة بتحويل فعل الرّغبة إلى انفعال. فالذّكر يتصوّر أنّ هذا المنحى الخطير الّذي يضع فيه نفسه بشوقه إلى المرأة، إنّما هو غير مسؤول عنه. فالآخر المؤنث هو الّذي قام بفعل الإغراء وليس الأنا الذّكرُ إلاّ موضوعا لهذا الإغراء إن

لم نقل إنّه ضحيّة له. وهكذا يُسقط الذّكرُ الفعلَ المهدِّدَ الّذي تقوم به ذاته اللّاواعية على الآخر المؤنّث، ويتحوّل الشعور بالذّنب إلى شعور بالبراءة. فما ذنب الذّكر إذا كانت الأنثى هي الّتي تغريه؟

إنّ مفهوم البراءة هذا هامّ، فأن تكون بريئا معناه أنّك "لم تفعل شيئا"[153]، وهل أكثر تجسيما لغياب الفعل من التحوّل إلى موضع الانفعال، أي موضع الّذي يقع عليه الإغراء يهرع إليه الذّكر هربا من وطأة الشّعور بالذّنب تجاه نفسه؟

إن هذا الانفعال الذّكوريّ خلافا لضروب الانفعال الّتي أسلفناها غير مخيف ذلك أنّه انفعال اختياريّ وثانويّ ، بل إنّه أقرب إلى خرافة (fiction) لأنثى فاعلة مغرية وذكر ضحيّة، وهي خرافة تحمي الذّكر وتبرّئه[154]. وتؤكّد حكايا "أ" والمخيال الثّقافيّ الشّائعُ خرافةَ براءة الذّكر إذ تُحمَّل مسؤوليّة خيانة الرّجل زوجتَه للمرأة الأخرى الّتي أغرته، وتُحمَّل مسؤوليّةُ التّحرّش والاغتصاب للمرأة الّتي استفزّت الرّجل. ومن هنا نتبيّن أنّ الذّكر لا "يتنازل"

---

[153] « Les voies intérieures », p-1449.

[154] السّابق، الصّفحة نفسها.

للأنثى عن مجال الفعل إلاّ بصفته فعلا ذا شحنة سلبيّة يبرّر في مرحلة موالية القضاء عليه تماما بتحويل الأنثى منفعلة.

كتاب المرأة

الفصل الأوّل

الشّوق إلى العضو الذّكريّ

الشّوق إلى العضو الذّكريّ جنسيّا

حدّثت "أ":

كـان للعضـو الـذّكريّ ولا سـيّما المنتصـب دور أساسـيّ فـي علاقاتي الجنسيّة مع الرّجال، وقد كنت أنزعج كثيرا من الرّجال العاجزين جنسيّا، رغم أنّـي عرفت منهم عددا كبيرا. ولا شكّ أنّ بعض انزعاجي كان سببُه قلقهم هم أنفسهم إزاء عجزهم الجنسيّ وما نتج عن هذا القلق أحيانا من عنف نحوي قصصتُه عليكِ. ولكـن كـان لانزعـاجي سـبب آخـر لا علاقـة لـه بمـوقفهم مـن عجزهم، وهو أنّـي كنـت أجد نفسـي إزاء الرّجل العـاجز شاعرة بـأنّ كـلّ مـا يمكـن أن يكـون بيننـا مـن ممارسات ذات صـبغة جنسيّة لا معنـى لـه إذا لـم ينتـه بالإيلاج، وذلك بغضّ الطّـرف عـن بلـوغي مرحلـة النّشـوة الجنسـيّة أم لا. وأذكـر أنّ إحـدى صـديقاتي أكّـدت لـي مـوقفي هـذا إذ شكوتُ إليهـا يومـا أحـد "رجـالي" العـاجزين جنسيّا ممّن كـانوا ينفقون بسـخاء راجيـة فـي أعماق نفسيّ أن تُثنيَنِـي عن عزمـي قطـع علاقتـي بـه، فـإذا بهـا تجيبنـي جـادّة: "تقـولين إنّـه عـاجز، إي وآش تعمـل بيـه؟"[155].

---

[155] "تقولين إنّه عاجز جنسيّا. فيم يمكن أن يفيدك؟"

وأكّدت لي هذه الصّديقة نفسُها أنّه ممّا يغيب في العلاقة المثلّية ويحضر في العلاقة الغيريّة شعورُها أنّ الرّجل يمتلكها[156].

والحقّ أنّي وصديقاتي كنّا كثيرا ما نشتكي من شركائنا الرّجال أثناء حواراتنا مع بعضنا بعضا، وذلك سواء "أتقنوا" الفعل الجنسيّ أو لم "يتقنوه". ولم يكن تحديد عيوب الرّجال الّذين نعاشرهم أمرا عسيرا، فكلّ واحدة منّا كانت تتفنّن في الشّكوى من الرّجل المصاحب لأسباب شتّى ولكن نادرا ما كانت واحدة منّا تقطع علاقتها بهذا الّذي تنفق وقتا طويلا في الشّكوى منه. وفي الآن نفسه كان جلّ صديقاتي يعتبرن الزّواج "أرقى" ضرب من ضروب علاقتهنّ مع الرّجال، وكان أغلب الرّجال في تصوّرهنّ مشروع زوج ممكن. وأذكر أنّ من تزوّجت منهنّ كانت تسارع إلى تغيير اسم أبيها باسم زوجها أو –وفق أضعف الأيمان– تسارع إلى إضافة اسم الزّوج إلى اسم الأب. وكنّ يرفعن كلمة "سيّدة " (مدام) بدل "آنسة" (مدموازيل) وكأنّها وسام فخر يحملنه على صدورهنّ. ومن اللّافت للانتباه أنّ جلّ

---

156 عمدت الصّديقة وفق ما روته لي "أ" إلى الفرنسيّة:
« Je sens que l’homme me possède »

صديقاتي لم يكنّ يجدن حرجا في إضافة ياء النّسبة إلى الزّوج: "راجلـي" فـي حين أنّ جلّ من أعرف من الرّجال قلّما يعمدون إلـى عبارة "مَرْتِـي" مفضّلين عليها استعمالات لا تفيد "الملكيّـة" شأن "الدّار" أو "أمّ الأولاد" أو"المَدَام"[157].

أمّا في علاقاتي النّسائية فكنّا نادرا ما نعمد إلى العضو الذّكريّ الصّناعي. وأذكر أنّنا كثيرا ما كنّا نضحك إذ نلاحظ تواتر وجوده في الأفلام البرنغراقية. ومن اللّطيف أنّه وإن غاب العضو الذّكريّ الصّناعيّ مادّيا في علاقاتي المثليّة فإنّه كان يحضر لغويّا، فقد كنتُ و"شريكاتي" نعمد أحيانا إلى عبارات تحيل على العضو الذّكريّ، ومن الطّريف أيضا أنّ بعض صديقاتي كنّ يستعملن نفس العبارات "الذّكوريّة" المتواترة في "مراودتهنّ" للنّساء بما كان يلفت انتباهي بل يضحكني.

وفي السّياق نفسه كنت أتعجّب من بعض المثليّات يرفضن كلّ ما له بالتّجمّل والتزيّن صلة، ويُعربن في الآن نفسه عن

[157] "المدام" تعريب للكلمة الفرنسيّة (madame)، بإضافة ألف التّعريف ولامه الّتي تعوّض بشكل ما معنى النّسبة. ففرق بين أن تقول:" مدام فلان" عانيا "السيّدة فلانة" أو أن تقول "المدام" عانيا "زوجتي". أمّا لفظ "مرتي" فيفيد معنى "زوجتي".

إعجابهنّ بِمَنْ مِنَ النّسوة تتجمّل وتتزيّن. وممّا كان يثير عجبي أيضا هو تحوّل بعض صديقاتنا اللّواتي انقطعن عن العلاقات الجنسيّة بأنواعها واللّواتي يؤكّدن أنّهنّ تبن عن "المعاصي" إلى شتم النّساء ونعتهنّ بأقذع النعوت، فهنّ فتنة وعورات وهنّ وحدهنّ السّبب في الفساد والانحلال الأخلاقيّ.

الشّوق إلى العضو الذّكريّ ثقافيّا

تقيم اللّغة المرأة ناقصة، وهي في أحسن الأحوال ناقصة بالنّسبة إلى كامل، وفي أسوئها ناقصة بالنسبة إلى من هو أقلّ منها نقصا. وطبعا هذا الكائن الّذي هو أقلُّ منها نقصا، أو أكثرُ منها كمالا، هو الرّجل. فمهما يكن تفسيرنا أو تبريرنا لعبارة: "ناقصات عقل ودين" المسندة إلى الرّسول عليه الصّلاة والسّلام، فإنّها تظلّ عبارة مقرّة بنقص مّا لدى المرأة في حين أنّنا لا نجد لها مقابلا أو بها شبيها في الإحالة على الرّجل.

وتؤكّد التّصوّرات الثّقافيّة أنّ الأنثى ناقصة بالنّسبة إلى الذّكر، فالبنت الأنثى ترث نصف نصيب الابن الذّكر إذ للذّكر حظّ

الأنثيين. والعقيقةُ، وهي ذبيحة بمناسبة المولود الجديد، تتألّف من أضحية واحدة إذا كان المولود أنثى ومن أضحيتين إذا كان ذكرا، وشهادة الأنثى وحدها مفتقرة إلى شهادة أنثى أخرى، فإمّا أن تكون الشّهادة من رجلين أو من رجل وامرأتين. فكأنّ المرأة هي نصف رجل[158]. وينضاف إلى هذا التّصوّر السّلبيّ أنّ البنت لا تورث اسم أبيها لأبنائها خلافا للابن. ونتيجة لهذا كلّه نجد الشّائع الاجتماعيّ يفضّل إنجاب الذّكر على إنجاب الأنثى. ويؤكّد ظاهر القرآن هذا التّصوّر إذ يسخر من أولئك الّذين يسمّون الملائكة تسمية الأنثى، على أساس أنّهم يسمّون الملائكة بما هو مستهجن في ثقافتهم[159]. ويؤكّد هذه السّخرية بقوله تعالى: "أومن ينشّأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين"(الزّخرف18/43)[160]. فكأنّ التّنشئة في الحلية من سمات

---

[158] من أكثر الشّواهد إفادة لهذا التّصوّر، ما أورده الطّبري في تفسير قوله تعالى: "أن تضلّ إحداهما فتذكّر إحداهما الأخرى" (البقرة282/2) إذ يقول: "فَتُصَيّر إحداهما الأخرى ذكرا باجتماعهما". انظر: جامع البيان في تأويل القرآن، ج3، ص124.

[159] "إنّ الّذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمّون الملائكة تسمية الأنثى" النّجم27/53.

[160] تجدر الإشارة إلى أنّ بعض التّفاسير تَعدّ "من ينشّأ في الحلية" محيلا على "تماثيلهم الّتي يضربونها من فضّة وذهب يعبدونها هم الّذين أنشؤوها، ضربوها من تلك الحلية، ثمّ عبدوها":

المرأة وكأنّ ضعف الحجّة وجه من وجوه التّصوّر للمؤنّث في ثقافتنا.

وتؤكّد الأمثال الشّعبيّة افتقار المرأة النّاقصة إلى الرّجل الكامل. ففي تونس يقال: "لا ينحّي شاشيّة على وليّة"[161]، وفي الشّرق يُقال "ظلّ راجل ولا ظلّ حيطة". .ويُعدّ الزّواج سترا للمرأة، بما يفيد أنّها غير مستورة أو مكشوفة جوهرا[162]. وفي مقابل ذلك توسم المرأة الّتي لم تتزوّج بالعانس أو المبارة أو "البايرة"، وهو وسم استهجانيّ تحقيريّ لا نجد مقابلا له لدى الرّجل. ومن نافل القول الإشارة إلى الصّورة النّمطيّة التي تقدّمها جلّ الرّوايات أو الأشرطة السّينمائيّة العربيّة عن المرأة الّتي يكون الزّواج هدف حياتها الأساسيّ، فإن خرجت عن هذه الصّورة عُدّت شاذّة أو هامشيّة.

جامع البيان، ج11، ص174. ولكن هذا تفسير نادر وصاحبه نفسه يتراجع عنه ويقول: "وأولى القولين في ذلك بالصّواب قول من قال: عنى بذلك الجواري والنّساء". السّابق، الصّفحة نفسها.

[161] القولان كناية على أنّ وجود الرّجل في حياة المرأة أمر ضروريّ وفي مصلحة المرأة.

[162] صورة الكشف ذات دلالة سلبيّة في مقابل صورة السّتر. ومن الدّعاء للشّخص أن يُقال له: "الله لا يكشف لك حال".

في هذا الحوض الثّقافيّ إذن تعيش المرأة والرّجل. في هذا الحوض الثّقافيّ يتجسّم جرح نرجسيّ لدى المرأة يجعلها تشعر أنّها ناقصة بالنّسبة إلى الرّجل، وأفضل ما يسم هذا النّقصَ لفظيّا عبارةُ: "الذّكر النّاقص" الشّائعة الاستعمال باللّغة الفرنسيّة (garçon manqué)، وهي عبارة استهجانيّة توسم بها كلّ امرأة تنشد التّشبّه بالرّجال.

وفي هذا الحوض الثّقافيّ من المنطقيّ أن تكون صورة الرّجل "الكامل" (أو على الأقلّ الأكمل منها) هي النّموذج المنشود بالنّسبة إلى المرأة سواء كانت واعية بذلك أو غير واعية. ولمّا كان من المستحيل أن تصبح المرأة رجلا[163]، فإنّ شوقها إلى النّموذج الذّكوريّ "المتفوّق" ثقافيّا يتشكّل وفق طرق مختلفة نذكر أهمّها:

+ الشّوق إلى اعتراف مثل الرّجال: يجسّم هذا النّموذجَ لغويّا وصفُ المرأة إيجابا بأنّها "رجوليّة"، أو قول آخر شائع يفيد أنّها

---

[163] لا يهمّنا في هذا المجال الحالات النّادرة لتغيير الجنس طبّيّا. فهي تعني أن الهويّة الجنسيّة النّفسيّة غير أنثويّة من البدء.

"رجل" أو أنّها أفضل من الرّجال. وفي هذا الإطار نشير ذِكْرا لا حصرا إلى بيت المتنبّي الشهير: "ولو كان النّساء كمن فقدنا لفُضّلت النّساء على الرّجال". ومَنْ مِنَّا لم يسمع أو لم يقل يوما "إنّ فلانة خير من كثير من الرّجال" بما يقتضي ضمنيّا أنّه من المفروض أصلا أن يكون الرّجال أفضل منها، ولكنّها خرقت القاعدة. ونجاحُ المرأة الاجتماعيُّ من هذا المنظور تأكيدٌ من المرأة الّتي يحتقرها المخيال مبدأ، أنّها قادرة على أن تحصل مثل الرّجل على اعتراف، إن لم يكن أوّليّا في المنطلق، فسيكون ثانويّا نتيجة لما تبذله من جهد وما تلقاه من نصب.

+ الشّوق إلى اعتراف من الرّجال: ويكون ذلك بتشبّه المرأة بالصّورة الّتي يريدها عليها المخيال الاجتماعيّ الشّائع. فمن ذلك أنّ بعض النّساء اللاّتي يصبرن على عنف أزواجهنّ واعتداءاتهم عليهنّ يُصنَّفن ضمن "بنات العائلة" و"الصّبوريات"، وهو وصف يحوي شحنة إيجابيّة كبيرة إذا ما أُسند إلى المرأة. ومن ذلك أنّ بعض النّساء اللّواتي يتحجّبن أو ينتقبن ينَلْن عموما استحسان بعض الرّجال لأنّهن بعملهنّ ذاك إنّما يسعين

إلـى الحفاظ علـى راحـة الرّجل وإلـى تجنيبه خطـر الفتنـة. وهذه القراءة قد تفسّـر التـزام بعض النّسـاء بالحجـاب دون التـزامهنّ بالصّلاة، ذلك أنّ الصّلاة فعل خاصّ بين العبد وربّه لا يحتاج في الأصل إلـى وسم وريـاء، أمّا الحجـاب فعلامـة ظـاهرة تفيد إقرار المـرأة بأنّهـا فتنـة وتبـيّن سعيها إلـى تحقيـق راحـة الرّجل بإبعاد شبح الغواية عنـه، وبذلك يؤدّي الحجاب وظيفة الدّعوة إلى اعتراف من الآخر. فكأنّ لسان حال المرأة يقول: ها أنا أقرّ بأنّي عورة وفتنـة وناقصـة مثلما يريدني التّصـوّر الذّكوريّ، فهلاّ اعترفتم بي أخيرا؟ وهل أصبحتُ غير ناقصـة بـاعترافي بـالنّقص ذاته؟

+ الشّوق إلى إلغاء الاعتراف الذّكوريّ: في الوضعين السّابقين، نجد الرّجل مقياسا للمرأة وأفقا لها. في الحال الأولي تسعى إلى أن تكون مثلـه وفـي الحـال الثّانيـة تسعى إلـى أن تكـون كمـا يريـدها. أمّا فـي هذه الحـال الثّالثة، فإنّ المرأة تحـاول أن تثور علـى هذا المقيـاس الضّـروريّ وتحـاول أن تنفيَـه بشتّى الطّـرق، وبعبـارة أخـرى فإنّهـا تحـاول أن تنفـيَ شـوقها إلـى الاعتـراف

الاجتماعيّ الّذي يجبرها على أن تشابه الرّجل أو تشابه الصورة الّتي يفرضها.

وأبرز مجسّم لهذا السّعي إلى نفي العين الذّكوريّة المقيّمة ما يتواتر لدى النّساء من شكوى من الأزواج أساسا ومن الأبناء الذّكور بصفة أقلّ. فبقدر ما تسعى النّساء في ثقافتنا إلى الزّواج، نجد هذه الثّقافة موغلة في تهجين الزّوج، فـ"الرّجال والزّمان مفيهمش أمان"[164]، و"راجل في الدّار يعمل الأكدار"[165]. ونجد النّساء كثيرات الشّكوى من الزّوج أو الخليل ولكنّهن في الآن نفسه سرّاعات إلى إضفاء أقصى قدر من الاهتمام والعناية على هذا الّذي لا يكدن يكففن عن الشّكوى منه. و ولعلّ أقصوصة الدّوعاجي: "سهرت منه اللّيالي"[166] من

[164] "لا يمكن الوثوق في الزّمان وفي الرّجال".

[165] "بقاء الرّجل فيل المنزل ينشئ الغمّة".

ويبدو أنّ هذه الشّكوى ليست حكرا على الثّقافة العربيّة الإسلاميّة. انظر: *L'ordre sexuel*, p-158.

[166] تعرض أقصوصة "سهرت منه الليالي" حكاية امرأة تشكو زوجها لخالتها بل تبالغ في هذه الشّكوى. وفي آخر الأقصوصة، تطلب البنت من الخالة أن تتكلّم بصوت خافت حتّى لا تزعج زوجها وتتركه ينام. انظر: علي الدّوعاجي: سهرت منه الليالي، تونس، الدّار التّونسيّة للنّشر 1986، صص89-93.

أجمل التّعبيرات الفنّية عن هذه الثّنائية المعقّدة لدى بعض النّساء يجدن متعةً في الشّكوى من الشّريك لا تضاهيها إلاّ متعةُ بذل الجهود الجبّارة للحفاظ على هذا الشّريك نفسه.

وحريّ بنا أن نذكّر أنّه بقدر ما تَعدّ الثّقافة العربيّة الإسلاميّة المرأة ناقصة نجدها تعلي من شأن الأمّ، فالجنّة تحت أقدام الأمّهات، والحديثُ يدعو إلى حسن صحبة الأمّ ثلاثا والأب مرّة واحدة[167]. وما يزال المخيال الثّقافيّ ينظر إلى المرأة الّتي لم تُنجب أبناء نِظرة محترزة بما يجعل الحصول على طفل من أبرز غايات المرأة في المجتمعات الشّرقيّة، ذلك أنّ في التحوّل من وضع المرأة إلى وضع الأمّ تحوّلا من موضوع مستنقص إلى موضوع محترم لا سيّما إذا كان المولود ذكرا.

الأسس النّفسيّة للشّوق إلى العضو الذّكريّ

العضو الذّكريّ هو المَعلم الأوّل(le repère)

[167] صحيح البخاري، مج 3، ج8 ص2.

إنّ كلاّ من الذّكر والأنثى يتموضع استنادا إلى العضو الذّكريّ سواء من منظور الفانتازم الخياليّ أو من منظور التمثّل الرّمزيّ. فأمّا من منظور الفانتازم الخياليّ فيجب أن نتذكّر أنّ كلاّ من الذّكر والأنثى يتصوّر في البدء أنّ لجميع النّاس عضوا ذكريّا. وأمّا من حيث التّمثّل الرّمزيّ فالعضو الذّكريّ هو المحدِّد بالحضور أو بالغياب (أي بالإيجاب أو بالسّلب) للانتماء الجندريّ. وهذا ما تجسّمه اللّغة أصلُ التعبيرات الثّقافيّة إذ تميّز بين من يمتلك العضو الذّكريّ وبين من لا يمتلكه، فتجعله بالضّرورة مرجعا. ومن هنا فإنّه لا توجد إلاّ ليبيدو واحدة موسومة وهي اللّيبيدو الذّكوريّة.

ويجب أن نرفع هنا لبسا شائعا نتج عنه اتّهام فرويد بالميزوجينية (أي الموقف السّلبيّ من النّساء)[168]. فالحديث عن اللّيبيدو الذّكوريّة الواحدة لا يعني كونيّة الذّكوريّ ولكنّه يعني

---

[168] مقابل الكلمة الفرنسيّة (misogynie) غائب في اللّغة العربيّة. ويمكن تفسير ذلك بأنّها ليست كلمة مفيدة في اللّغة العربيّة. فالموقف السّلبيّ من المرأة لا يحتاج إلى وسم لفظيّ مخصوص، ذلك أنّ الوسم اللّفظيّ يعني وجود مقابل ممكن أي وجود موقف إيجابيّ من المرأة، وهذا غير مطروح أصلا في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة.

أوّليّة الـذّكوريّ[169]. وبعبـارة أخـرى فـإنّ أوّليـة الـذّكوريّ لا تحمل حكما معياريّا ولكنها تثبت واقعا لغويّا لا يمكن الخروج عنـه، وهـو أنّ العضـو الـذّكريّ هـو محـدّد الهويّـة الذّكوريّـة بحضـوره، وهـو أيضـا محـدّد للهويّـة الأنثويّـة بغيابـه. ولعلّ عبـارة "الـذّكر النّـاقص" الّتـي أسلفناها تفيـد فـي أبسـط وجوهها نقـص العضـو الـذّكريّ لـدى الأنثـى، وذلـك قبـل تجسّـم وجـوه الـنّقص القيميّـة الأخرى الّتي هي تالية للوسم اللّغويّ.

الشّوق المنطقيّ إلى الغائب

لئن تماثل فانتازم الذّكر والأنثى في تصوّر امتلاك جميع النّاس لعضو ذكريّ، فإنّ الأنثى تكتشف أسرع من الذّكر أنّها لا تمتلك العضو الذّكريّ، بل تعرف أنها لن تمتلكه أبدا. إنّها "من البدء تحكـم وتقـرّر، لقـد رأت العضـو الـذّكريّ وعرفـت أنهـا لا تمتلكه"[170]. إنّ الخصاء حاصل لدى الأنثى في حين أنّه ممكن

[169] *Que veut une femme ?,* p-179.
[170] *Enseignement de sept concepts cruciaux de la psychanalyse*, p-26.

لدى الذّكر[171]. وقد حلّلنا في "كتاب الرّجل" القلقَ الذّكوريّ من الخصاء الممكن وبيّنّا بعض وجوه مساهمته في تحديد الهويّة الذّكوريّة. وبديهيّ أن يكون التّفاعل مع الخصاء الحاصل مختلفا عن التّفاعل مع الخصاء الممكن. فالسّلبيّ الممكن يولّد القلق لدى الذّكر، والسّلبيّ الحاصل يولّد لدى الأنثى شوقا إلى الخروج من السّلب إلى الإيجاب.

وهذا الشّوق منطقيّ لأنّ النّفي لا يوجد إلاّ من خلال الإثبات، فلا يمكن أن ننفي موضوعا إلاّ إذا كان مثبتا قبل ذلك، والواحد سابق للصّفر بل إنّ الصّفر لا معنى لافتراضه إلاّ بوجود الواحد[172]. وفي مقامنا فإنّ تسمية الأنثويّ بنفي الذّكوريّ تقيم الذّكوريّ أصلا للتّسمية.

[171] كلّ من الذّكر والأنثى مخصيّ من منظور حدّ القانون الّذي يحدّ شوق كليهما. لكنّ هذا الحدّ في المستوى الرّمزيّ يقابله في المستوى الخياليّ وهم امتلاك القضيب لدى الذّكر ووهم أن تكون الأنثى هي القضيب.

[172] منطقيّ أن يكون "اختراع" الصّفر تاليا للتّعامل بالواحد في مجال الجبر.

وهذا كلّه يجعل الرّجال قابلين للانتظام في مجموعة، وذلك خلافا للنّساء اللّواتي يُعدّدن واحدةً واحدةً[173]. وعلينا طبعا أن نوضّح ذلك منطقيّا ورياضيّا: تتحقّق المجموعة إذا ما وُجد على الأقلّ عنصر واحد خارج عنها. فإذا لم يكن في الكون إلاّ الأرقام مثلا فإنّه لا يمكن التحدّث عن مجموعة الأرقام في مقابل وحدات أخرى ليست أرقاما. ولذلك فإنّه للحديث عن مجموعة الأرقام يجب أن توجد عناصر أخرى ليست أرقاما، ويمكن أن تكون حروفا أو فيلة أو بحارا. وكذا شأن مجموعة من ينتظمون ضمن دالّة العضو الذّكريّ فإنّهم يكوّنون مجموعة ينتمون إليها بسبب وجود عنصر واحد على الأقلّ لا يملك العضو الذّكريّ محدّدَ المجموعة، وهذا العنصر هو في أدناه امرأة واحدة، وفي أقصاه عدد لا متناه من النّساء. أمّا بالنّسبة إلى النّساء فهنّ لا يمكن أن يؤلّفن مجموعة لأنّه لا وجود لأيّ عنصر خارج عن الانتظام وفق العضو الذّكريّ إن في وجوده أو غيابه. ولا يمكن إلاّ أن نعدّد النّساء واحدة واحدة أي امرأة

---

[173] تؤكّد دولتو أنّ أغلب المجموعات ذكوريّة تقوم على تراتبيّة قضيبيّة. انظر:
Françoise Dolto : *Les évangiles et la foi au risque de la psychanalyse ou la vie du désir, Paris, Gallimard 1976*, p-92.

امرأة. وفي هذا الإطار تتنزّل قولة لاكان الشهيرة: "المرأة غير موجودة"(La femme n'existe pas). فمن الخَوَر قراءة هذه القولة على أساس أنّ النّساء فرادى غير موجودات، ولكن يجب قراءتها على أساس أنّه لا إمكان لتصوّر النّساء ضمن مجموعة لأنّهنّ بالضّرورة خاضعات لأوّلية الوسم الذّكوريّ.

ولعلّ هذه الفكرة الّتي قد تبدو معقّدة تتّضح أكثر إذا ما عوّضنا مجموعة الرّجال مثلا بمجموعة الكلمات. وعندها نتبيّن أنّه يمكن الحديث عن مجموعة الكلمات لأنّ الصّمت موجود، لكن لا يمكن الحديث عن مجموعة للصّمت لأنّك بالضرورة ستعتمد كلمات لتحقيق هذه المجموعة، بما يجعل الصّمت قابلا لأن يكون فقط، فإذا تحدّثت عنه أصبح كلاما[174].

إنّ شوق الأنثى إلى العضو الذّكريّ إذن هو شبيه بشوق الصّمت إلى أن يتحقّق باللّغة بما هو مستحيل. وهذا ما يفسّر

---

[174] نشير في هذا المقام إلى قول الجاحظ: "ولم أجد للصّمت فضلا على الكلام ممّا يحتمله القياس، لأنّك تصف الصّمت بالكلام، ولا تصف الكلام به". الجاحظ: الرسائل، مكتبة الخانجي، القاهرة 1979، ج4، ص232.

أنّه شوق منطقيّ فحسب لا يحمل شحنة معياريّة خلافا للشّوق النّرجسيّ.

الشّوق النّرجسيّ إلى الغائب

إنّ الجرح النّرجسيّ لدى الأنثى مضاعف يوسم لديها بما تجسّمه التّصوّرات الثّقافيّة نقصا، ولكنّه يوسم أيضا في علاقة البنت بأمّها تقوم، فيما تقوم عليه، على خيبة البنت من الأمّ. وإنّنا وإن كنّا سنتبسّط في هذه العلاقة المعقّدة بين البنت وأمّها نكتفي الآن بأن نعرض لها وجها من وجوه الجرح النّرجسيّ الّذي يفسّر الشّوق إلى العضو الذّكريّ[175]. ذلك أنّ البنت شأنها في ذلك شأن الولد تتّجه بحبّها أوّل الأمر إلى أمّ خياليّة قضيبيّة، فإذا بها لا تكتشف فحسب أنّ أمّها لا تملك العضو الذّكريّ، وهذه خيبة أولى، وإنّما تكتشف أيضا أنّ أمّها دفعت بها هي بدورها إلى معترك الحياة خلوا من دالّ يسم هويّتها الأنثويّة، وهذه خيبة ثانية. إنّ المشكل بالنّسبة إلى البنت هو أنّ

[175] « Tout comme une cicatrice chez la femme qui reconnaît sa blessure narcissique, s'installe un sentiment d'infériorité » : *Que veut une femme* ?, p-183.

الأمّ مفتقرة إلـى دالّ يسمّي الأنثويّ ويسمّي من ثمّ هويّة البنت الجنسيّة. فأن تُعرَّف البنتُ بأنّها لا تمتلك عضوا ذكريّا لا يحدِّد هويّتها وإنما يحدِّد ما ليس من هويّتها، ولا يجيب على جوهر الأنثويّ الّذي يظلّ سؤالا بلا جواب.

هل نرجسيّة المرأة من قبيل التّعويض؟

سبق أن أشرنا إلـى العلاقة الّتي أوردها القرآن بين الزّينة والحلية من جهة وضعف الحجّة عند الخصام من جهة أخرى. وإنّ لهذا التّصـوّر الثّقـافيّ أبعـادا نفسـيّة، فـالجرح النّرجسـيّ الّـذي ينشئه الـوعي بغيـاب العضــو الــذّكريّ وتــأثيرُه فــي تقيــيم المخيــال الاجتمـاعيّ للمـرأة سـلبا، يجـد تعويضـا لـه فـي المبالغـة فـي الاعتنـاء بالجسد[176]. فكأنّ الجسد الأنثويّ كلَّه يسعى بتجميله إلـى اكتساب قيمة تضاهي قيمة العضو الذّكريّ اجتماعيّا. ولا يمكـن فـي هـذا المقـام أن نغفـل إفـادة العبـارة الشّـعبيّة الّتـي أسلفناها: "زين الرّجل في سرواله"، فهي عبارة تؤكّد أنّ "جمال"

---

[176] يقول ابن كثير مفسّرا قوله تعالى: "أومن ينشّأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين": "أي المرأة ناقصة يكمل نقصها بلبس الحلي منذ تكون طفلة". اسماعيل بن كثير: تفسير القرآن، دار طيبة للنّشر والتّوزيع 1999.

الرّجل في عضوه الذّكريّ، في مقابل جمال المرأة الّذي هو جوهر جسدها كلّه والّذي تثبته التّصوّرات الاجتماعيّة إن بالتّركيز عليه وتسويقه عبر الإشهار وسواه أو بالسّعي إلى شطبه وتغطيته باعتباره عورة.

إنّ الشّوق إلى العضو الذّكريّ هو الّذي ينشئ التّأنّق الجسديّ لدى المرأة، فهي تعتبر جاذبيّتها وجمالها تعويضا متأخّرا عن "نقصانها" الجنسيّ الأصليّ[177].

على أنّ لهذا التّعويض وجها آخر يتجسّم من خلال ما أسلفناه من إعلاء ثقافتنا من شأن الأمّهات في مقابل استهجان النّساء، فكأنّ القدرة على الولادة أو ما يعتبره البعض قدرة على هبة الحياة[178]هي أيضا تعويض نرجسيّ عن غياب العضو الذّكريّ. أليس أنّ الطّفل هو قضيب الأمّ الخياليّ كما رأينا؟

---

[177] Sigmund Freud : « La féminité » in *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard 1984, p-173-174 .

[178] *La sexualité féminine* (sous la direction de Janine Chasseguet-Smirgel), p-29.

وإنّنا نعتقد أن تصوّر الأمّ واهبة للحياة من وجوه العصاب لأنّ من يهب الحياة هو الثّالث الّذي ينضاف إلى الوالدين ليكون الطّفل. ولهذا الثّالث وجوه صلة دلاليّة كثيرة بمفهوم "الله" في

الإنكار أو الشّوق إلى الغائب عبر الخياليّ الدّائم

قصّت علينا "أ" حالات تعمد فيها المرأة في بعض الممارسات المثليّة إلى دوالّ لغويّة تفيد امتلاكها للعضو الذّكريّ. ويندرج هذا السّلوك اللّفظيّ في إطار الإنكار (déni). والإنكار من أبرز مفاهيم التّحليل النفسيّ، ويمكن تعريفه بأنّه ميكانيزم لاواع يتمثل في رفض الاعتراف بواقع فعليّ. وفي مقامنا نجد أنّ المرأة بإقامتها باللّغة عضوا ذكريّا غائبا بالفعل، وباستعمالها نفس العبارات الشّائعة ذكوريّا، إنّما تحقّق امتلاكا خياليّا للعضو الذّكريّ، وتنكر عدم امتلاكها إيّاه فعليّا.

ويدخل في ضروب الإنكار ما أسلفناه من رفض بعض صديقات "أ" المثليّات التّزيّن فهنّ ينكرن عدم امتلاكهنّ للعضو الذّكريّ، ولا يحتجن وفق تصوّرهنّ الخياليّ هذا إلى تعويض نرجسيّ.

الشّوق إلى الغائب عبر الحسّيّ الفاني

الأديان جميعها. انظر: ألفة يوسف: ناقصات عقل ودين، تونس، سحر 2003، صص66-69.

إنّ "أ" الّتي لم تكن تجد حرجا في إقامة علاقات نسائيّة مثليّة، والّتي نادرا ما كانت تستعمل العضو الذّكريّ الصناعيّ، تشير في حكاياها عن علاقاتها الغيريّة إلى أنّها تستهجن الرّجل "العاجز" جنسيّا ولا ترى معنى لإقامة علاقة معه. وهذا يعني أنّها لا يمكن أن تتعامل مع الرّجل العاجز الّذي يغيب عنه العضو الذّكريّ الفاعلُ تَعَامُلَها مع الأنثى رغم اشتراكهما في هذا الغياب. ويمكن أن نفهم هذا التّعامل المختلف على أساس افتراض وجود العضو الذّكريّ الفاعل لدى الذّكر. فكأنّ العلاقة الجنسيّة مع الرّجل "الفحل" وقيامها على الإيلاج تحقّق ل"أ" امتلاكا حسّيّا للعضو الذّكريّ وإن يكن امتلاكا مؤقّتا فانيا ينتهي بمجرّد انتهاء العلاقة الجنسيّة.

ومن اللّطيف أن نتذكّر هنا ما أسلفته "أ" في حكاياها من إقرار إحدى صديقاتها بأنّه ممّا يغيب في العلاقة المثليّة ويحضر في العلاقة الغيريّة أنّ الرّجل "يمتلكها". والأقرب من منظورنا النّفسيّ أن تقول: إنّها هي الّتي "تمتلكه"، في إحالة على العضو الذّكريّ لا على الرّجل. ومن هنا قد تكون عبارة "راجلي" الشّائعة

بياء النّسبة لدى بعض المتزوّجات كناية عن عبارة "عضوي الذّكريّ" الاجتماعيّ.

الشّوق إلى الغائب عبر الرّمزيّ الجماعيّ أو الحكم السّلبيّ على المرأة من المرأة

أشارت "أ" إلى أنّ صديقاتها "التّائبات" أصبحن قاسيات في أحكامهنّ على النّساء محمّلات إيّاهنّ الشّرور والمفاسد. أليس أنّهنّ هنّ الفاتنات المغريات اللّواتي يتسبّبن في إغواء الرّجال الأبرياء؟

ويبدو اندراج هؤلاء النّسوة في خرافة تبرئة الرّجل وتحميل الذّنوب للمرأة اندراجا منهنّ في التّصوّرات الذّكوريّة الّتي سبق أن عرضنا لها في "كتاب الرّجل". وهل أفضل من تبنّي وجهة النّظر الذّكوريّة تجاه المرأة محقّقا لهدفِ أن تغدو المرأة مساوية للرّجل باعتماد نفس موقفه السّلبيّ من المرأة؟. "إنّ هذه المفارقة

واضحة، فالمرأة إذ تحكم على نفسها بأنها ناقصةـ تصبح مساوية للرّجل بمقتضى هذا الحكم ذاته"[179].

الشّوق إلى الغائب عبر النّكران (dénégation)

أسلفت لنا "أ" في حكاياها أنّ النّساء كثيرات الشّكوى من أزواجهنّ والرّجال الّذين يعاشرونهنّ، وأشارت إلى أنّ هذه الشّكوى نادرا ما تُنتج سعيا جادّا إلى مفارقة الزّوج أو العشيق. فكأنّ الشّكوى من الرّجال ملازمة عموما لعلاقة النّساء مع الرّجال. فكيف يمكن تفسير ذلك من منظور التّحليل النّفسيّ؟

عرضنا سابقا إلى مفهوم الإنكار، ومن أبرز الطّرق الّتي بها يتجسّم الإنكار ما يسمّى النّكران (dénégation). والنّكران هو بعبارة فرويد الحرّيةُ "أثناء التّاويل في أن نضرب صفحا عن النّفي ونستخرج المضمون الخالص للفكرة الحادثة"[180]. ومن الأمثلة الشّهيرة على ذلك أن يقول شخص أثناء التّحليل

---

[179] « Le paradoxe est ici patent : en se jugeant inférieure, elle se rend égale à l'homme par ce jugement même » *Que veut une femme ?,* p-183.

[180] Sigmund Freud : « La négation », in *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, Puf 1985, p-135.

« lors de l'interprétation, de faire abstraction de la négation, et d'extraire le pur contenu de l'idée incidente ».

النّفسيّ: "لعلّك تتساءل عن الشّخصيّة الحاضرة في حلمي. أؤكّد لـك أنّها ليست أمّـي"، فهذا المقول يثبت أمرين أوّلهما أنّ الشّخصية الماثلة في الحلم هي فعلا أمّ الشخص المعنيّ والأمر الثّاني أنّه لا يرغب في الكشف عن ذلك. وبعبارة أخرى، يمكن أن نقول إن النّكران هو طريقة من طرق إثبات شيء مّا بنفيه بل بالمبالغة في نفيه لأنه يزعج اللاّوعي فيفضّل الشّخص كبته أو التّعبير عنه بطريقة ملتوية.

وإنّنا نعتبر تواتر شكوى النّساء من أزواجهنّ أو من "أصحابهنّ" مظهرا مفيدا من مظاهر النّكران في خطابهنّ. فهذه الشّكوى الّتي تتّخذ أشكالا متعدّدة تفترض إذا كانت صادقة في التّعبير عن وضع مزعج ومؤلم أن تسعى هؤلاء النّسوة إلى الخروج من هذا الوضع المؤلم بالابتعاد عن المتسبّب فيه وهو الزّوج أو الخليل. على أنّ حرص هؤلاء النّسوة على البقاء مع هؤلاء الرّجال ومواصلتهنّ في الآن نفسه الشّكوى منهم يمكن تأويله بأنّ هذه الشّكوى هي وجه عصابيّ من وجوه التّعبير عن المتعة بامتلاك العضو الذّكريّ وإن بالوكالة(procuration). ومتعةُ

امتلاك العضو بالوكالة تفسِّر أيضا ما أسلفناه من استبسال الفتيات في الزّواج بغضّ الطّرف عن خصائص القرين أحيانا. وتفسِّر هذه المتعةُ نفسُها تغيير بعضهنّ –ما أن تتزوّج– اسم أبيها باسم زوجها، والمطالبةَ بتغيير دالّ "آنسة" بدالّ "سيّدة" أو "مدام". فكأنّ إعلام الآخر بالزّواج أو إشهار متعة امتلاك العضو الذّكريّ بالوكالة هو أبرز غايات الزّواج لدى المرأة.

على أنّ مشكل هذه المتعة هي أنّها شأن كلّ المتع العصابيّة متعة مؤلمة، فهي تذكّر المرأة بأنّها متموضعة رمزيّا من منظور الذّكر أو العضو الذّكريّ المَعْلَم. وبذلك تكون الشّكوى من الذّكور والتمسّك بهم في الآن نفسه تناقضا كاشفا عن قلق المرأة داخل قضبان الوسم اللّغويّ الذّكوريّ للواقع. فهي تريد أن تحطّم قضبان هذا الوسم لكنّها كلّما حاولت تحطيم هذه القضبان أكّدت سجنها أكثر، أو ربّما هي كسائق سيّارة انغرست عجلاتها في الرّمل، كلّما ضغطت على المسرِّع (l'accélérateur) لتخرج من الرّمال زادت انغراسا فيها. وبعبارة أخرى فإنّ شكوى المرأة من الذّكور هدفه حماية المرأة نفسَها من الاعتراف بالمكبوت

المتمثّل في ألم غياب العضو الذّكريّ. ولكنّ هذه الشكوى في الآن نفسه تذكّر بذلك المكبوت وتعمّق الشّوق إلى العضو الذّكريّ، فلا عجب إذن أن تتزامن الشّكوى أو تُتلى بالبقاء مع الرّجل.

بين الشوق إلى العضو الذّكريّ والشّوق إلى القضيب

مفيد أن نتساءل في هذا المستوى: هل تشتاق المرأة إلى العضو الذّكريّ أو إلى القضيب أو إلى كليهما؟

أسلفنا أنّ العضو الذّكريّ ليس القضيب، فلئن كان مرجع العضو الذّكريّ ماديّا بيولوجيّا فإنّ مرجع القضيب خياليّ ورمزيّ. إنّ القضيب خياليّ في تصوّر الطّفل للعضو الذّكريّ حاضرا أو غائبا. والقضيب رمزيّ في تصوّر الطّفل لما يمكن أن يعاوض العضو الذّكريّ. وأبرزُ مظاهر هذه المعاوضة ما يبيّنه التّحليل النفسيّ من تحوّل الشّوق إلى العضو الذّكريّ في لاوعي البنت إلى شوق إلى طفل[181].

[181] *Enseignement de sept concepts cruciaux de la psychanalyse*, p-52.

فقد ذهب فرويد إلى أنّ البنت إذ تنشد الحصول على طفل من الأب في البداية ثمّ من الرّجل إنّما تنشد الحصول على القضيب، لكنّ هذا التّفسير وحده غير كاف، فعلينا أن ننتبه إلى أنّ البنت إذ تحوّل رغبتها في العضو الذّكريّ إلى رغبة في الطّفل، فإنّها في واقع الأمر لا تشتاق إلى العضو في ذاته ولا إلى الطّفل في ذاته ولكن تشتاق إليهما بصفتهما ممثّلين لما يمكن أن يحقّق المتعة. فكما أنّها تتخيّل أنّ العضو الذّكريّ من المفروض أن يحقّق متعة للرّجل فإنّها تتخيّل أنّ الطّفل المعاوض له من المفروض أن يحقّق متعتها أو متعةً للمرأة عموما . فكلّ من العضو والطّفل هما مجال شوق المرأة. ولذلك يمكن أن يوسما بالقضيب لأنّ القضيب هو دالّ الشّوق أو هو بعبارة أخرى "الرّمز الّذي يمكّن خياليّا من إرضاء متعة الآخر"[182].

ولكن إذا لم يكن القضيب هو العضو الذّكريّ وإذا كان الرّجل والمرأة كلاهما لا يمتلكه على أساس أنّه تمثيل رمزيّ وتخييليّ،

[182] *Rapport sexuel et rapport des sexes*, p-87.

فكيف نفسّر الفانتازم الّذي يخلط بين العضو الذّكريّ والقضيب؟
وكيف نفسّر عرضنا للشّوق إلى القضيب في كتاب المرأة؟

لا ننسى أنّ الطّفل يمثّل قضيب أمّه إذ يتموضع في مجال شوقها. ولا ننسى أنّ الأب باعتباره منشئا للتّسمية وممثلا للقانون هو الّذي يفصل بين الطّفل وأمّه، والأبُ هو الّذي يمنع الأمَّ باسم منع نكاح المحارم من امتلاك القضيب، كما أنّ الأب هو الّذي يمنع الطّفل من أن يكون هو قضيب أمّه[183]. ومن هنا فإنّ الأب هو الّذي يجسّم القانون المانع لتحقّق المتعة المطلقة، ولمّا كان الأب ممتلكا للعضو الذّكريّ فإنّ هذه القوّة المانعة للمتعة المطلقة تتحوّل استعاريّا إلى رمز للقضيب[184]. فالعلاقة بين العضو الذّكريّ والقضيب إذن هي علاقة بين وسم لغويّ له مرجع عضويّ من جهة وبين دالّ للشوق لا مرجع محدّدا له بل يمكن أن يعاوضه عنصر آخر. ويَنتج عن ذلك أن يتوهّم الرّجل أنّه يمتلك القضيب وأن تتوهّم المرأة أنّها هي القضيب المنشود، ومن يكُنْ –وإن خياليّا– هو القضيب لا

[183] *Enseignement de sept concepts cruciaux de la psychanalyse*, p-55.
[184] *Rapport sexuel et rapport des sexes*, p-87.

يمكن أن يمتلكه. ومن هنا نفهم أنّ شوق المرأة إلى القضيب هو شوق إلى مستحيل.

الفصل الثّاني

بين اثنين

بين اثنين جنسيّا

حدّثت "أ":

يمكنني أن أؤكّد أنّ الإيلاج كان الممارسة الجنسيّة الشّائعة في علاقتي بالرّجال، وفي مقابل ذلك لم يكن الإيلاج جوهر علاقتي بالنّساء. ولا يعني كلامي هذا غياب الإيلاج تماما في العلاقات المثلّية، ولكنّه يعني أنّ تجسّم علاقتي مع الرّجال مختلف عموما عن تجسّم علاقتي مع النّساء. ففي حين أنّ المهبل كان أساس الممارسة الجنسّية الغيرّية، كان البظر أساس الممارسة الجنسّية المثلّية. على أنّ هذا الإقرار لا ينفي دور البظر في علاقاتي مع الرّجال ولا ينفي دور المهبل في علاقاتي مع النّساء. ولنقل إنّ الأمر لا يعدو أن يفيد أولّوية موضع على موضع آخر وفق نوع العلاقة الجنسّية (غيرّية أو مثلّية) دون أن يغيب أحدهما.

ولئن كنتُ في علاقاتي الغيريّة عموما في موضع المنفعلة جنسيّا من منظور أنّ فعل الإيلاج ممّا يقوم به الرّجل، فإنّي كثيرا ما كنت أشعر أنّي فاعلة مع بعض الرّجال الّذين عاشرتهم وأنّهم طوع إرادتي. فكان يكفي أن أتجاهل أحد شركائي مدّة فلا أردّ على مكالماته الهاتفيّة ولا أتّصل به وأمتنع عن معاشرته جنسيّا حتّى يتحوّل الشّريك إلى ملاحق لي وحتّى يغَريني بشتّى ضروب الهدايا والعطايا. ولا أخفي عليك أنّي استطعت بطريقة الكرّ والفرّ هذه أن أحصل على مال كثير وهدايا عديدة من شركائي. ومن جهة أخرى فإن جلّ علاقاتي المثلّية كانت عموما قائمة على تبادل أدوار بيني وبين شريكاتي. ويمكن أن أسِم بعض هذه الأدوار بدور الفاعل (أو الفاعلة) والبعض الآخر بدور المنفعل (أو المنفعلة). وأعني بالفاعل ذاك الّذي يسعى عبر إثارة جسد الآخر إل تحقيق المتعة للشّريك أساسا، وهذا لا ينفي طبعا المتعة الحاصلة للفاعل في "تحقيق" المتعة للمنفعل.

ولكـنّ هـذا التّـراوح السّـائد بـين دوري الفاعلـة والمنفعلـة فـي العلاقات المثليّة قد غاب مع عدد نادر من النّساء اللّواتي كنّ يرفضـن الاضـطلاع بـدور الانفعـال، بـل أذكـر أنّ إحـداهن امتنعت امتناعا صارما عن خلع ثيابها وكانت تنزعج إذا ما حاولتُ ملامسة جسدها.

وممّـا لاحظْتُـه، سـواء فـي علاقـاتي الغيريّـة أو فـي علاقـاتي المثليّة، أنّ انتهاء العلاقة أو الفراق كانا أفقا للعلاقات العاطفيّة لدى النّساء. وقد تجسّم ذلك بأوجه ثلاثة: غيرة النّساء وطلبهنّ إثبات الحبّ وعسر إرضائهنّ.

فأمّا عن الغيرة فقد لاحظتُ أنّها لدى النّساء مختلفة عموما عن الغيرة لدى الرّجال. فقد كان شركائـي الرّجال يمتعضون من أيّ غـزل ذكـوريّ ومـن أيّ علامـة إعجـاب مهما يكـن صـاحبها، وكانت غيرتهم العنيفة غيرةً عامّة تشمل كلّ الرّجال الآخرين. وخلافا لذلك لاحظتُ أنّ كثيرا من رفيقاتـي لم يكنّ في علاقاتهنّ الغيريّـة يغرن من كلّ النّساء بل كنّ يغرن أساسا من النّساء اللّواتـي يعتبرنهنّ "مهدِّدات" بشكل أو بآخر. وعادة ما يكون وجه

التّهديـد أن تكـون المـرأة "الأخـرى" أفضـل وفـق التّصـوّرات الاجتماعيّة السّائدة. فمن ذلك أنّ بعض الزّوجات من صديقاتي كنّ لا ينزعجن إذا علمن أنّ لأزواجهنّ عشيقة ما لم تكن أجمل منهنّ أو أذكـى أو آنـق. وكانت إحداهنّ تقول دوما: "ما همّنا منه إن عشق هذه أو تلك، المهمّ أن يعود إلـى البيت ليلا وينام فـي سريري"[185]*.*

وأمّا عن إثبات الحبّ، فأذكر أنّه نادرا ما كان شركائي الرّجال يتساءلون عن مدى حبّي لهم، ورغم أنّ إشادتي بخصالهم كانت تسعدهم، فإنّه كان يكفيهم أن أكون معهم بلا كثير تساؤل عن عواطفي نحوهم. وفي مقابل ذلك فإنّي كنت أطلب من شركائي الرّجـال إثباتـا لحـبّهم إن بـالقول أو بالفعـل أو بكليهمـا. وفـي علاقـاتي النّسائية كـان السؤال: "أتحـبّينني؟" يكـاد يصبح لازمة متواترة.

وكان طلب الحبّ وإثباته هذا يتجسّم أحيانا بشكل آخر وهو الخوف من الهجر والتّخلّـي(abandon)، فكثيرا ما كنت أسمع

---

[185] "الفايدة يبات عندي".

من شريكاتي عبارة: "تمشيش تخلّيني؟". وهي عبارة كنت أنا نفسي أعمد إليها في علاقاتي مع الرّجال. وفي مقابل ذلك فكثيرا ما كان هجران شريكاتي النّساء لي مفاجئا وغير مبرّر، ويبدو أنّ بعضهنّ كنّ يتّهمنني بالسّلوك نفسه. كما أذكر أنّي هجرتُ بعض شركائي الرّجال، لكنّي كنتُ دوما أحمّلهم مسؤوليّة ذلك.

ومن نتائج طلب إثبات الحبّ المتكرّر من شريكاتي النّساء، أن كنت عاجزة عن إرضائهنّ. ففي حين أنّي لم أكن أشعر أبدا في علاقاتي الغيريّة أنّ الرّجال غير راضين عنّي من المنظور العاطفيّ والجنسيّ، كنتُ أشعر دوما أنّ شريكاتي النّساء كثيرات الشّكوى عسيرات الإرضاء. وربّما كنت أجد لعسر إرضائهنّ صدى فيما كان يعيبه عليّ بعض الرّجال، إذ يبدو أنّي لم أكن أختلف عن سواي من النّساء، وأذكر أنّ واحدا منهم كان دائما يقول لي: "لا أفهم لماذا تشتكين دوما؟ فما أن تشعري بالرّضا حتّى تجدي نفسك مضطرّة إلى ابتداع مشكل مّا". وكان كثير من شركائي ينعتونني بال"خرنانة" أو "القنقانة" وهي عبارات

عامّية تفيد أنّي أكرّر الشّيء نفسه بعبارات مختلفة حدّ ملل من أخاطبه. ولأصدقكِ القول فإنّ شكوى هؤلاء لم تكن خاطئة تماما، ولكنّ لجوئي إلى التّكرار لم يكن اختيارا بل كان لازما إذ أنّ جلّ شركائي الرّجال لم يكونوا يفهمون ما أقوله أو ما أطلبه وإن كرّرته مرارا.

بين اثنين ثقافيّا

من الشّائع في المخيال العربيّ الإسلاميّ أنّ رأي المرأة غير سديد. ولذلك يُدعى الرّجل إلى عدم الاستئناس برأي النّساء بل يُدعى إلى أن يفعل عكس ما يقترحنه. ألا يقول المثل العربيّ الشّائع: "شاوروهنّ وخالفوهنّ"؟ ويؤكّد القرآن إمكان خطإ المرأة إذ يعرض لمسألة الشّهادة، فشهادة امرأة واحدة لا تكفي، وتُشترط امرأتان في الشّهادة خشية ضلال إحداهما[186]. ونجد في عباراتنا العامّية ما يثبت هذه التّصوّرات، فشائع أن نسمع شخصا يتذمّر من أخذه بنصيحة أو رأي لزوجته فيقول (أو يُقال له): "هذاك حال اللّي يتبّع النّساء" أو "هذاك حال اللي ياخو

[186] "...أن تضلّ إحداهما فتذكّر إحداهما الأخرى..." (البقرة2/282).

برأي النّساء"[187]. وفي هذا الإطار العامّ يُفهم البنيان الفقهيّ الّذي يمنع المرأة من إدارة شؤون الأمّة فيَشترط الذّكورة في الخليفة والحاكم. أوليس أنّه "لم يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة؟"[188].

ويوسم رأي المرأة سلبا لا على أساس أنّه قد يؤدّي إلى الخطإ وسوء التّقدير فحسب، لكن على أساس أنّه في جوهره رأي واه ومتحوّل وذلك بغضّ الطّرف عن نتائجه الممكنة في الواقع. ومن المفارقات الدّالّة أنّ رأي المرأة المتذبذب وأحوالها المتقلّبة قد يغدوان وفق التّصوّر الجماعيّ رأيا ثابتا وحالا قاطعة، لكنّ الحكم السّلبيّ لا يتغيّر. فهذا الرّأي القاطع هو أقرب إلى الرّأي الهوسيّ منه إلى الرّأي الرّاجح. وكأنّ تمسّك المرأة بموقف وعدم حيادها عنه أحيانا مجرّد عناد "صبيانيّ" يجسّمه ميلُها إلى الثّرثرة لتأكيد مواقفها. وهذا ما تعبّر عنه العامّية التّونسيّة بأنّ النّساء عموما "خرنانات" أو "قنقانات".

---

[187] "تلك حال من يتّبع نصائح النّساء"، أو "تلك حال من يأخذ برأي النّساء".

[188] صحيح البخاري، مج3، ج9، ص70. يُنسب هذا الحديث إلى الرّسول عليه الصّلاة والسّلام. ورغم أن المرنيسي بيّنت ضعف نسبته وتهافتها (Fatema Mernissi : *Le Harem politique*…Le prophète et les femmes, Paris, Albin Michel 1987)، فإنّ هذا لا ينفي أنّه حديث يحكم التّصوّرات الثّقافيّة للمجتمعات العربيّة الإسلاميّة.

وبين اعتبار رأي المرأة ضعيفا ومتحوّلا واعتباره ثابتا عن عناد وصبيانيّة، نفهم أنّ الموروث الثّقافيّ العربيّ الإسلاميّ بما فيه المجتمع التّونسيّ اليوم يَعدّ المرأة أقرب إلى العاطفة، في مقابل الرّجل الّذي هو أقرب إلى العقل. فالرّازي على سبيل المثال يقرّ بأنّه "لا شكّ أنّ عقول الرّجال وعلومهم أكثر"[189]، ويؤكّد "أنّ النّسيان غالب طباع النّساء لكثرة البرد والرّطوبة في أمزجتهنّ"[190].وليس هذا سوى مثال واحد على مخيال اجتماعيّ يجد صداه حتّى يومنا هذا في اعتبار المرأة جنسا "لطيفا" أو جنسا "ضعيفا".

ومن مظاهر العاطفة الأنثويّة الشّائعة الغيرةُ وعسرُ الإرضاء. وهي "سمات" جسّمتها ثقافيّا حكايا غيرة زوجات الرّسول عليه الّتي وجدت حظّها للذّكر في القرآن كتابِ المسلمين الجوهريّ. فالله تعالى يعاتب الرّسول *صلعم* لأنّه ينشد رضا زوجاته: "يا أيّها النّبيّ لم تحرّم ما أحلّ الله لك تبتغي مرضاة أزواجك والله غفور رحيم" (التّحريم 1/66). وفي كتب التّفسير نجد أخبارا

[189] مفاتيح الغيب، مج5، ج10 ص91.
[190] السّابق، مج4، ج7، ص123.

مختلفة حول غيرة الزّوجات هذه، ولكنّها في كلّ الأحوال تفيد سعي بعض زوجات الرّسول إلى حمله على الإعراض عن بعضهنّ ممّن اكتسبن حظوة لديه[191]. كما تفيد هذه الأخبار عسر إرضاء النّساء حتّى إنّ الرّسول اعتبر أنّهنّ "يكفرن العشير"[192]. ولعلّ هذا التّصوّر يوافق ما يقرّه المخيال الاجتماعيّ بتونس من أنّه: "قد ما تعمل مع النّساء ما يثمرش"[193].

وتتواتر في المخيال الثّقافيّ التّونسيّ الإشارة إلى غيرة النّساء. وربّما اتّصل ذلك بوجود تعدّد الزوجات وملك اليمين عبر التاريخ، ولكنّ الطّريف أنّ تصوّر الغيرة الاجتماعيّ هذا مستمرّ حتّى بعد إلغاء تعدّد الزّوجات وفق قانون الأحوال الشّخصية التّونسيّ، ذلك أنّ التّصوّرات الثّقافيّة أكثر انغراسا في اللاّوعي من القوانين. وما زلتَ إلى اليوم تجد بتونس نساء متزوّجات لا ينزعجن من وجود العشيقة إلاّ في حال إمكان تحوّلها زوجة.

191 جامع البيان، ج12 صص148-150.
192 صحيح البخاري، مج1، ج1، ص14.
193 "مهما تفعل من أجل النّساء فإنّ ذلك الفعل لن يثمر".

فالغيرة النّسائيّة من المنظور الثّقافيّ ليست غيرة مطلقة لكنّها – كما أسلفنا– متّصلة بإمكان "تفوّق" امرأة على أخرى. ومن الشّائع اجتماعيّا أنّ الرّجل الّذي يريد إثارة غيرة زوجة أو صاحبة ينتقي أخرى أجمل منها أو أكثر شبابا إلخ...كما أنّه من الشّائع أنّ عبارات الغيرة النّسائيّة تقوم على المقارنة: "فاش خير منّي"؟ أو "هل هي أحسن منّي؟" أو "ما الّذي أعجبه فيها؟" إلخ...

الأسس النّفسيّة لتراوح الأنثويّ بين اثنين

بين اثنين: بين الفعل والانفعال في العلاقة مع الأمّ

تُعدّ العلاقة الأولى بين البنت وأمّها هامّة جدّا. وهي علاقة سابقة للأوديب توسم في التّحليل النفسيّ بالمرحلة ما قبل الأوديبية (préhistoire de l'Oedipe). وفي هذه المرحلة تكون البنت موضوعا لمتعةٍ للأمّ لا تعرف كلتاهما مضمونا لها. فالأمّ هي الّتي تعتني بالبنت وتنظّفها وتخاطبها وتفتح لها سبيلا نحو المتعة. ولكنّ موضع المنفعلة هذا مزعج بالنسبة إلى البنت إذ

أنّه موضع مهدِّد بالاستلاب الكامل لشخص مطلق القوّة. هو شخص مخيف يمكن أن يبقى ولكن يمكن أن يرحل، وهو شخص لا يمكن توقّع سلوكه فيمكن أن يرعى ولكن يمكن أن يُهمل، وهذا الخضوع الكامل لسلطة آخر ينشئ ضربا من الرّجّة (traumatisme)[194]. ولتخفيف وطأته نجد البنت تعيد مع دميتها نفس شكل علاقة الفاعل والمنفعل الّتي تربطها بأمّها. ولكنّ دوري الفاعلة والمنفعلة يتغيّران هذه المرّة. فالبنت في علاقتها بالدّمية إنّما هي الفاعلة في حين أنّ الدّمية هي الّتي تحتلّ موضع الانفعال الّذي كان محتلاّ من قبل البنت. وبهذه الطّريقة تستطيع البنت أن تجعل الأمّ موضوعا وتستطيع أن تغدو هي الذّات الفاعلة[195].

ولا شكّ أنّ تراوح البنت في علاقتها بالأمّ بين دوري الفعل والانفعال يمكن أن يفسّر بعض ما نقلته "أ" عن تراوحها بين الفعل والانفعال في كلّ من علاقاتها الغيريّة والمثليّة. ففي الحالتين نجد تراوحا بين موضعين، أو ربّما هو انتقال بينهما،

---

[194] « Les voies intérieures », p-1449.

[195] Sigmund Freud : « Sur la sexualité féminine », in *La vie sexuelle*, p-149.

موضع يقوم على الشّوق إلى فرض الإرادة على الآخر وموضع ثان يقوم على تقبّل إرادة الآخر. ولعلّ هذه العلاقة الأولى بالأمّ تفسّر أيضا ما أسلفته "أ" من رفض بعض النّساء لموضع الانفعال في العلاقات المثليّة، فكأنّ موضع الانفعال لا سيّما في علاقته بأنثى يذكّر بعض النّساء بالخوف الأوّل من الأمّ الفاعلة ذات القدرة المطلقة.

بين اثنين: بين حبّ الأم وكرهها أو الدّمار الأمومي

اهتمّ فرويد في مراحل دراسته الأولى بالطّفل الذّكر متصوّرا أنّ بنية البنت النّفسيّة لا تختلف عن بنية الولد النّفسيّة، وبتطوّر أبحاثه ولا سيّما بدراسته لحال الفتاة المثليّة[196]، تبيّن فرويد الفرق بين الذّكر والأنثى في علاقاتهما بالأمّ والأب وفي نشأةِ الأوديب لديهما.

أسلفنا أنّ الولد الّذي يحبّ أمّه في البدء يلتفت عنها ما أن يتبيّن أنّ عضوه الذّكريّ في خطر، وبيّنّا كيف أنّ الطّفل الذّكر إذ يضطرّ إلى الاختيار بين حبّه لأمّه وحبة لعضوه فإنّه يختار

[196] « Psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine ».

عضوه، ثمّ يختار مواضيع للحبّ تشابه الأمّ على الأقلّ في الهويّة الجنسيّة. أمّا البنت فهي أيضا في البدء تحبّ أمّها، ولكنّها تختلف عن الولد في أنّ هذا الحبّ أكثر تعقيدا نظرا إلى انتماء الأمّ والبنت إلى الجنس نفسه. ولا ننسى أنّ نموّ البنت النّفسيّ لا يبدأ بالأوديب وإنّما بالمرحلة الماقبل الأوديبيّة الّتي أشرنا إليها. في هذه المرحلة نجد "إهمالا تامّا للأب موضوعا" للحبّ، ويكون حبّ البنت للأمّ حبّا مطلقا لا موضوع له ولا هدف، ويسمه فرويد بال"mutterbindung". على أنّ علاقة البنت والأمّ هذه تقوم على مفارقة، فهي علاقة انصهاريّة مخيفة إلاّ أنّه محكوم عليها بالفشل إذ الأمّ محرّمة. وهذه العلاقة هي إلى ذلك معقّدة يبلغ فيها أقصى الحبِ الكرهَ ويبلغ فيها أقصى الكرهِ الحبَّ، ويتكثّف كلا الشّعورين عبر لوم عنيف لا واع توجّهه البنت إلى أمّها. وهو لوم له دواع كثيرة منها اكتشاف البنت أنّ الأمّ لا تمتلك القضيب في حين أنّ البنت كانت في المرحلة قبل الأوديبية تحبّ أمّا قضيبيّة، ومنها أنّ الأمّ لم تعط البنت عضوا ذكريّا فولدتها "ناقصة"، ومنها أنّ الأمّ هي أوّل من حرم البنت متعة لمس أعضائها التّناسلية بعد أن كانت أوّل من

فتح لجسدها باب اللّذّة[197]. تتعدّد أسباب اللّوم، لكن المهمّ أنّ البنت إذ تتبيّن خطورة هذا الحبّ الخانق المستحيل تلتفت نحو الأب متّجهة إليه بمشاعرها فتدخل عندئذ في الأوديب[198].

بين اثنين: بين الالتفات عن الأمّ وضرورة التّماهي معها أو هل ينقذ الأب البنت من الأمّ؟

تهرع البنيّة إلى الأب فارّة، لاجئة إليه من الحبّ الأموميّ العنيف المدمّر الّذي لا نتيجة له. فتجد أنّ حبّ الأب هذا عاجز عن أن ينقذها من الدّمار الأموميّ. وأبرز مظاهر هذا العجز أنّ الأب وإن استطاع أن يسمّي البنت ضمن الدّالّة القضيبيّة بإثبات غياب العضو الذّكريّ لديها فإنّه عاجز عن تسميتها بالإيجاب بإثبات ماهية أنوثتها. وبعبارة أخرى، فإنّ البنت لحظةَ تجد نفسها رافضة للأمّ، فارّة منها ولاجئة إلى الأب، لا يمكن أن ترفضها تماما إذ عليها أن تتماهى مع هذه

[197] *Que veut une femme ?*, pp-190-191.

[198] لذلك كانت المرحلة النّفسيّة السّابقة موسومة بما قبل الأوديب.

الأمّ نفسِها لتشغل موضعا أنثويّا تجاه الأب[199]. إنّنا بإزاء حال مفارق(paradoxal) يوجب على البنت أن تكون فاعلة وأن تتخلّى عن الانفعال لتبتعد عن الأمّ، ويوجب عليها في الآن نفسه أن تحافظ على ذلك الانفعال الأنثويّ ذاته لتحويل شوقها نحو الأب والتّعلّق به. وقد عبّر آندري عن هذا التّراوح المعقّد أحسن تعبير إذ قال: "إنّ سبب تعقيد الأوديب الأنثويّ أنّه يقتضي أن تحافظ من منظور التّماهي على نفس العنصر الّذي يجب إقصاؤه موضوعا للحبّ"[200]. وهذا العنصر هو في الحالتين الأوّلُ الأموميّ.

إنّ هذا التّراوح بين الأموميّ والأبويّ قد تجلّى فيما أسلفَتْه "أ" من حديث عن تراوح علاقاتها الغيريّة والمثليّة بين التّركيز على المهبل والتّركيز على البظر. فيجب أن لا ننسى أنّ فرويد يتصوّر أنّ البظر موضعا للّذة متّصل بمرحلة العلاقة الأولى

---

[199] يختلف الولد عن البنت من حيث علاقته بالأمّ إذ أنّها بعد فصل الأب بين الطّفل الذّكر والأمّ تظلّ موضوعا للحبّ ويصبح الأب موضوعا للتّماهي.انظر:
Que veut une femme ?, p-189, p-191.

[200] « La difficulté propre à l'Œdipe féminin tient ainsi à ce qu'il implique que soit conservé, au titre de l'identification, l'élément qui doit être abandonné au titre d'objet d'amour ». *Que veut une femme ?,* p-189.

مع الأمّ (أي مرحلة ما قبل الأوديب)، والبنتُ إذ تحوّل موضوع حبّها من أنثويّ إلى ذكوريّ، من المفروض أن تحوّل موضع اللّذّة الجنسيّة من البظر إلى المهبل. ولكنّ ما أسلفناه من بقاء الأمّ حاضرة في أفق التّماهي للبنت رغم انتخاب الأب موضوعا للحبّ يفسّر أن يكون دور البظر في اللّذّة الجنسيّة الأنثويّة باقيا ومستمرّا رغم أهمّية المهبل المكتسبة لاحقا. فكلّ من البظر والمهبل "موضعان جنسيّان متميّزان أحدهما، وهو البظر، متّصل بالعلاقة مع الأمّ، الفاتنةِ الأولى، والثّاني (أي المهبل) يكتسب قيمته من العلاقة بالأب"[201].

فكأنّ هذا التّراوح بين البظر والمهبل -وهو تراوح بين اثنين في المجال الجنسيّ- يؤكّد عدم إلغاء موضع شبقيّ للموضع الآخر. وهو في جوهره صدى للتّراوح بين اثنين في علاقة البنت بالأمّ والأب إذ لا يستطيع الأب أن يلغي دور الأمّ تماما وإنّما يقترن به، مثلما تقترن اللّذّة المهبليّة باللّذّة البظريّة[202].

---

[201] السّابق، ص189.

[202] نشير إلى أنّ هذا الانشطار بين اللّذّة البظريّة واللّذّة المهبليّة قد حمل ماري بونابارت (Marie Bonaparte) وهي من المصابات ببرود جنسيّ إلى إجراء عمليّة جراحيّة لتقريب

ولعلّ هذا الاقتران الجوهريّ هو ما جعل فرويد يعتبر أنّ المزاوجة(bisexualité) أبرز لدى النّساء منها لدى الرّجال[203]، وهو ما جعل لاكان يعتبر أنّ المثليّة، على الأقلّ في بعدها النّفسيّ، متّصلة بالأنثويّ جوهريّا[204].

بين اثنين: بين الأمل في الحبّ واليأس منه أو الحبُّ الأنثويُّ موسوم بالفشل والهجران

أسلفنا أنّ البنت تحاول أن تفرّ من حبّ الأمّ المدمّر إلى الأب. ويمكن أن نتساءل عن سبب تجسّم هذا الفرار بتوجيه الحبّ إلى الأب دون سواه. إنّ سبب ذلك يكمن في طبيعة علاقة الأمّ بالأب، ذلك أنّ البنت عندما تتبيّن أنّ أمّها تحبّ أباها وتشتاق إليه تتبيّن أنّها ليست وحدها أفقا لمتعة الأمّ الخانقة، فالأبُ أيضا موضوع لشوق الأمّ. ومن هنا فإنّ البنت إذ تتّجه بحبّها نحو الأب إنّما تحاول أن تفرّ من الهوّة الأموميّة باللّجوء إلى

بظرها من مهبلها. وهو سلوك غريب لكنّه مفيد لهذا التّراوح الّذي قد يزعج بعض العصابيّات. انظر:

Que veut une femme ?, p-190.

203 « D'une mythologie masculine touchant la féminité », p-94.

204 *Rapport sexuel et rapport des sexes*, p-370-*L'ordre sexuel*, p-138.

من يخفّف وطأتها بصفته موضوعا لشوق الأمّ أيضا. ولكنّ مشكل حبّ الأب هذا أنّه يحمل استحالته في منشئه لا في نتيجته. وبعبارة أخرى، فإنّه يمكننا أن نصف هذا الحبّ بأنّه حبّ لولا استحالته لما كان. وقد عبّر بوميي(Pommier) عن مفارقة هذا الحبّ أحسن تعبير إذ أكّد أن حبَّ البنت للأب حبٌّ قاس لأنّه يغري بسبب استحالته. ذلك أنّ "دور الأب يقتضي أنّه يحبّ امرأة أخرى (هي الأمّ)، ومع ذلك فإنّ هذه الوظيفة هي الّذي تنشئ الشّوق إلى الأب. ففي اللّحظة ذاتها يُستفزّ الشّوق ويُمنع، مُثَارا بما يشطبه أبدا"[205].

البنت إذن هي بين "حبّين" أحلاهما مرّ، حبِّ الأمّ المدمّر المشوب بالكره والصّراع واللّوم، وحبِّ الأب الّذي يحمل منعَه بذورا في منشئه. وكلا "الحبّين" مستحيل وكلاهما يقوم على الهجر أفقا. الأوّل تَهجر فيه البنتُ الأمَّ الحبيبةَ فزعا ورعبا، والثّاني يهجر فيه الأبُ الحبيبُ البنتَ أنطولوجيا وجوهريّا.

[205] *L'ordre sexuel*, p-152.
« Le rôle du père implique qu'il en aime une autre (la mère) et c'est pourtant cet office qui provoque le désir. Dans le même instant, le désir est ainsi provoqué et empêché, excité par ce qui le barre sans retour ».

ويمكن أن يفسِّر هذا الهجرانُ الواسمُ لبنية البنت النّفسيّة القياسَ الّذي أقامه فرويد بين الخوف من الخصاء لدى الذّكر والخوف من الهجران لدى البنت. ومفيد أن نذكّر أنّ بنية الهجران واحدة سواء تجسّمت في دور الهاجر أو دور المهجور[206]. وهذان الدّوران قد ظهرا بتواتر في حكايا "أ" عن النّساء شريكاتها وعن نفسها بصفتها امرأة.

بين اثنين: الرّضا وعدم الرّضا أو المطالبة بالحبّ

إنّ الهجران بصفته يَمْثُل أفقا في علاقات البنت العاطفيّة يجد صداه فيما نقلته لي "أ" من طلب إثبات الحبّ متكرّرا لدى من عاشَرَتْ من النّساء وهوسا لديها في علاقتها بالرّجال. إنّ المرأة تطالب بهذا الحبّ بلا هوادة أي إنّها تطلب من الآخر أن يعطيها ما لا يملكه[207]. وهذه الحال الأنثويّة مفهومة إذ لا الأمُّ بقادرة على أن تسمّي للبنت الأنثويَّ، ولا الأبُ بقادر على أن يهب لها الطّفل المعوّض للقضيب. ولذلك تتواتر شكوى المرأة

---

[206] *L'ordre sexuel*, pp-155,156.

[207] *Que veut une femme ?*, p-204.

وفي هذا إحالة واضحة على تعريف لاكان للحبّ على أنّه أن تعطي ما لا تملكه لشخص لا يريده.

إن مـن الرّجـال أو مـن النّسـاء، فكلاهمـا علـى سِـمْت الأب المخيّب والأمّ المدمّرة.

ويؤكّد طلبُ إثبات الحبّ هذا عسرَ إرضاء المرأة الّذي نقلته "أ"، والّذي يجد صداه في المخيال الجماعيّ القائم على اعتبارها "تكفر العشير" ولا تعترف بالجميل[208]. وجدير بالذّكر هنا أنّ الرّضا الّذي نشير إليه هو رضا نسبيّ، فالرّضا المطلق مستحيل لدى البشر ممّا سنشير إليه لاحقا. ورضا المرأة العسيرُ الّذي نعرض له قائم مقارَنةً مع رضا الرّجل الأكثر يسرا. فلعلّكم تذكرون ما أسلفناه عن "متعة الأحمق" بصفتها ضربا من الانسجام البسيط الّذي يجعل الرّجل في علاقته بالمرأة أقرب إلى كونه في علاقة مع نفسه، وذلك خلافا للمرأة الّتي تتأرجح بين حبّ الأموميّ الأنثويّ وحبّ الأبويّ الذّكوريّ دون أن تجد في كليهما مرسى.

بين اثنين: بين المرأة والمرأة الأخرى أو ميزة غيرة النّساء

---

[208] لا يهمّنا في هذا المقام البعد المعياريّ الاستهجانيّ بقدر ما يهمّنا التّعبير الشّائع عن عسر إرضاء المرأة.

أشارت "أ" إلى ما لاحَظَتْه من فروق بين الغيرة الذّكوريّة والغيرة الأنثويّة، فزعَمَتْ أنّ غيرة الرّجال شاملة لا تستثني رجلا دون آخر ممّن يمكن أن يكون موضوعا لحبّ الشّريكة، وإنّما تطال الرّجال جميعهم. وهذا الإقرار متلائم مع ما أسلفناه من أنّ غيرة الرّجال من رجال آخرين لها بالخصاء صلة وثيقة على أساس أن الرّجل الآخر مرفوض بدءا لأنّه يمثّل الأب الطّوطميّ الموجود خارج أفق الخصاء متمتّعا بكلّ النّساء وحارما أبناءه منهنّ جميعهنّ. فوجود أيّ رجل آخر مهما يكن هو مهدّدٌ للهويّة الذّكوريّة في أسّها.

وفي مقابل ذلك لاحظَتْ "أ" أنّ غيرة المرأة لا تتّجه إلى كلّ النّساء وإنما تتّجه نحو نساء مخصوصات يبدو أنّهن يمثّلن تهديدا للمرأة بسبب اتّصافهنّ بصفة متميّزة يمكن أن تحوّل حبّ الشّريك إليهنّ. فكيف يمكن تأويل ضرب الغيرة هذا؟

لقد أسلفنا أنّ حبّ الأمّ الأوّلَ المنفتح على اللاّشيء هو الّذي يحمل البنت على تحويل موضوع الحبّ من أنثويّ (الأمّ) إلى ذكوريّ (الأب). فدخول الذّكوريّ حياة الأنثى منطلقه الأنثويّ.

وخلافا للتّصوّر السّائد فإنّ علاقة المرأة بشريكها الرّجل لا تكون على سمت علاقتها مع أبيها وإنّما على سمت علاقتها مع أمّها[209]. ذلك أنّ حبّ الأب لا يمكن أن يأخذ محلّ الحبّ الأوّل المتّجه نحو الأمّ وإنّما هو يقترن به أو يتراكب عليه. ومن ثمّ فإنّ المرأة الأخرى الّتي تمثّلها الأمّ تظلّ حاضرة ضمنيّا في علاقة أيّ امرأة مع الرّجل. وما ينشئ غيرة المرأة ليس وجودَ أيّ امرأة أخرى في الأفق وإنّما وجود امرأة أخرى متميّزة تَمَيُّزَ الأمّ الّتي تمثّل أصل الأنثويّ. وبعبارة أخرى فإنّ ما يزعج المرأة هو إمكان وجود ذلك "الشّيء الزّائد" المتميّز لدى المرأة الأخرى بما قد يجعل الرّجل يلتفت إلى الأخرى دونا عنها بالضّبط مثلما كان التفاتُ الأب عن البنت واتّجاهُه بحبّه إلى الأمّ "المتميّزة". ما يزعج المرأة ويثير غيرتها هو إمكان وجود امرأة أخرى مستحوذة على صفات الأنثويّ الجوهريّة. وهذا ما يوضّحه

[209] يمكن أن نستحضر هنا ما أسلفناه من أنّ المرأة هي اعتباريّا القضيب بالنّسبة إلى الرّجل مثلما أنّ الطّفل كان هو القضيب بالنّسبة إلى الأمّ. ومن هنا فإنّ ما كان ممنوعا مع الأمّ سيصبح مسموحا به مع الزّوج.
لمزيد التّفاصيل، انظر:
Rapport sexuel et rapport des sexes, p-93.

سـيبوني (Sybony) إذ يؤكّـد أنّ "الرّهـان فـي غيـرة المـرأة لـيس الرّجل، ولكنّه المرأة الأخرى بصفتها قد استحوذت على جميع صفات الأنثويّ"[210]. ومن هنا تكتسب "عبارات" الغيرة الشّائعة الّتي أسلفناها شأن: "فاش هي خير منّي؟" أو "آش زائدة عليّ؟" أو "آش عجبـه فيهـا؟" كـلَّ معناهـا، لأنّهـا تسـاؤلات عـن هـذا العنصر "الزّائد" تتوهّم الأنثى أنّها لا تمتلكه خلافا للمرأة الأخرى التي تمثّل صورة المرأة الأصل[211].

البحث بالكلام عن دالّ الأنثويّ المفقود أو البحث بالكلام عن تجاوز "بين الاثنين"

أسلفنا أنّ المخيال الثّقافيّ يضفي على المرأة نوعا من الهوس اللّفظيّ القائم على التّكرار. وأسلفنا من جهة أخرى أنّ الدّالّ لا يسـتطيع الإحاطـة بالهويّـة الأنثويّـة ولا يسـتطيع تسـميتها فـي جوهرها. فهل يمكن استنادا إلـى مـا سبق أن نقرأ هذا التّكرار

[210] Daniel Sibony : *Entre deux*, Paris, Seuil 2003, p-146.
« L'enjeu pour une femme y est moins l'homme que l'Autre-femme figure de l'Autre en tant que « féminin » qui aurait pris tous les attributs de la féminité ».

[211] لمزيد التّفاصيل انظر:

Que veut une femme ?, p-184.

اللّفظيّ لدى المرأة ضربا من ضروب السّعي إلى تعويض غياب الوسم اللّغويّ للأنثويّ بالمبالغة في تكثيف الدوالّ؟[212] فكأنّ المرأة الّتي تتأرجح بين الأموميّ والأبويّ تتشبّث باللّفظ في تكراره عساه يوهم بقدرته على تسمية الأنثويّ. وبعبارة أخرى فكأنّ المرأة تبحث بين الدّوالّ جميعها عن الدّالّ الغائب، دالِّ الأنوثة. ومعلوم أنّ من وجوه "إحضار" الغائب خياليّا تكثيفُ ما يوهم بحضوره، على أنّ الوهم الخياليّ لا يزيد الغائب في الواقع إلاّ غيابا[213]. ومن هنا يزداد التشبّث بوهم إحضاره حتّى يغدو هوسا ينفتح على الإخطاء دوما.

---

[212] يوصف القضيب بأنّه ثرثار في مقابل الصّامت من الجسد الأنثويّ. انظر:
Que veut une femme ?, p-63.

[213] يدخل في تكثيف ما يوهم بحضور الغائب الإغراقُ في الحديث عن الميّت أو الحفاظ على أدباشه وأدواته. وهو إغراق وحفاظ يؤكّدان غياب الميّت من حيث يَرُومان تأكيد حضوره.

الفصل الثّالث

نحو المتعة الأخرى

نحو المتعة الأخرى جنسيّا

حدّثت "أ":

كنتُ عاجزة عن أن أحدّد سلفا مراحل الممارسة الجنسيّة المثليّة وحَـدَثَانها (processus) وتجسّـمها. صـحيح أنّنـي كنـت عـاجزة

أيضا عن تبيّن طريقة الممارسة الغيريّة سلفا، ولكن الفرق أنّي كنت عارفة بأنّ المرحلة الأخيرة من العلاقة ستكون عموما إيلاجا وإنزالا، أقول عموما لأن بعض شركائي الرّجال كانوا يفاجئونني أحيانا بقذف مبكّر أو بعجز عن الانتصاب.

ومن المنظور نفسه كنت أشعر أحيانا بأنّه لا وجود لحدّ يضع نقطة النّهاية لممارستي الجنسيّة المثليّة. صحيح أنّ لذّة بظريّة كان يمكن أن تكون وسما لمقطع من الممارسة لكنّها لم تكن تضع للجماع حدّا لأنه في جلّ الأحيان ممارسة تتجاوز المرجع الموضعيّ. وبعبارة أخرى فبديهيّ أنّ العلاقة المثليّة تنتهي فعليّا وأنّ الممارسة الجنسيّة تتوقّف، لكنّي كنت أشعر أنّها قابلة لأن تتواصل وأنّه لا وجود لحدّ قاطع لها. ولا يعني هذا أنّي لم أكن مستعدّة في علاقاتي الغيريّة لتكرار ممارسة جنسيّة مواليّة للأولى، لكن معناه أنّي كنت أستطيع أن أضع حدّا لنهايةٍ للعلاقة ما أن يحصل الإنزال الذّكوريّ. ومن نتائج ذلك أن كنت أسمع شركائي الذّكور، ولا سيّما الشّبّان منهم يحسبون علاقاتهم الجنسيّة عدّا، فيتحدّثون عن أنّهم "عملوا واحد واثنين وثلاثة

إلخ[214]*، ولم أسمع ذلك إلاّ نادرا من شريكاتي النّساء كما أنّي لم أعتمده أبدا في علاقاتي بالذّكور إلاّ من منظورهم.*

وإنّي أعرف أنّه من العسير توضيح ما سيأتي لك، لكن يمكن أن أزعم أنّ من ضروب متعتي الجنسيّة سواء مع الرّجال أو النّساء ما لم يكن قابلا للعدّ لأنه غير محدّد في نقطة جسديّة مّا. هي متعة يمكن أن أسمها بالمنتشرة (diffuse)، وغالبا ما كانت هذه المتعة مستندة إلى ما يسمّى "الأورغازم المهبليّ" مع الرّجال في حال الإيلاج وإلى ضرب من المتعة غير محدّد مع الرّجال والنّساء يكون غالبا إذ أضطلع بدور "الفاعل" الّذي يتّخذ جسد الآخر موضوعا للمتعة.

ومن جهة أخرى فإنّي كثيرا ما سمعت شركائي الرّجال يستفسرون عن مدى تمتّعي بالعلاقة الجنسيّة، فكانت عبارة: "هل تمتّعتِ" أو "هل بلغتِ أقصى المتعة؟"[215] *متكرّرة لديهم*

---

[214] أنشؤوا علاقة واحدة واثنتين وثلاثا إلخ...

[215] غالبا ما كان السّؤال يُطرح باللغة الفرنسيّة:

T'as joui ?

بالغةً حدّ الهوس عند بعضهم، ونادرا ما طرحَتْ علـيّ امرأةٌ هذا السؤال بعد علاقة جنسيّة.

أمّا مـا كـان يمثّـل خاصّـيّة مشـتركة بـين العلاقـات الغيريّـة والعلاقات المثليّة فهو أنّ كلتيهما كانت تفتح على خيبة مّا. لا أستطيع أن أفسّر هذه الخيبة لكن الأكيد هو أنّـي بقدر ما كنت أحسّ قبل العلاقة بدافع إلى إقامتها فإنّي كنت أشعر بعدها أنّ كلّ العلاقات لا تحقّق لي الإشباع الّذي صوّره فكري أو خيالي. ولعلّـي لم أكن متفرّدة في هذا الإحساس فقد أشركني كثير من أصدقائي وصديقاتي فـي التّعبير عن خيبـة مّا فـي العلاقـة الجنسيّة، فكأنّ الإشباع لا يمكن يكـون تامّا أو لا يمكـن أن يكون مطابقا للمتوقَّع. لا أتحدّث طبعا عن الإشباع الجسديّ وإنما عن إشباع نفسيّ بل وجوديّ لم يكن يتحقّق أبدا. ولعلّ عدم تحقّقه كـان هـو الـدّافع الّـذي يجعلنـي أكـرّر العلاقـات الجنسيّة والعاطفيّة.

نحو المتعة الأخرى ثقافيّا

لئن أسلفنا الإشارة إلى فعل الفتنة الّذي تفعله النّساء بالرّجال والّذي يساهم في تحقيق صورة الرّجل البريء، فإنّنا نؤكّد هنا أنّ المخيال الثّقافيّ يضفي على هذه الفتنة قدرات مهولة عجيبة. ذلك أنّنا بإزاء مفارقة بين أن تكون المرأة منفعلة وناقصة وضعيفة وعاجزة... وأن تستطيع "الإطاحة" بأعتى الرّجال. ووفق المنظور النّقلي، فنحن بإزاء مفارقة بين "القوارير" الهشّة اللّواتي يدعو الرّسول إلى الرّفق بهنّ وقدرة هؤلاء "القوارير" في الآن نفسه على إلحاق الضّرر بأشدّ الرّجال. ولن نتبسّط في الأمثلة، فحكاية شمشون مع دليلة ونجاحها في إضعاف قدراته والسّيطرة عليه حكاية معروفة، والأمثلةُ على إطاحة النّساء الفاتنات بأعتى الرّجال متعدّدة وشائعة في جميع الثّقافات [216]. ومن المفيد الإشارة إلى يوسف النبيّ الّذي همّ بامرأة العزيز لولا أن رأى برهان ربّه. إنّ تدخّل الذّات الإلهيّة بشكل مّا هو وحده ما أنقذ يوسف من براثن "الخطيئة"[217].

---

[216] غرضنا الذّكر لا الجمع ولا الحصر.

[217] يختلف المفسّرون في تحديد البرهان الذي رآه يوسف لكن ممّا لا شكّ فيه أنّه يمثّل قدرة إلهيّة خارقة هي التي أنقذت يوسف من الذّنب. انظر: جامع البيان، ج7، صص183-188.

أيّ قوّة هذه التي تملكها المرأة حتّى يفتقر رجل هو من الأنبياء إلى الله تعالى لمساعدته على عدم الخضوع لها؟ أيّ قوّة هذه الّتي تحوّل الضّعيفة الخانعة إلى مسيطرة على أرجح الرّجال عقلا وأكثرهم حكمة؟

إنّها قوّة عبّر عنها الرّسول عليه الصّلاة والسّلام بالفتنة، وعبّر عنها القرآن بالكيد: "إنّ كيدكنّ عظيم" (يوسف12/28)[218]. لا يهمّ اللّفظ: "الفتنة" أو "الكيد" أو سواهما من العبارات، المهمّ ما يحويه المعنى من شحنة تفيد امتلاك المرأة لقدرات مهولة ومخيفة. صحيح أنّ الرّجال قد يكيدون أيضا، ولكنّ كيد النّساء "عظيم". وهو ما تعبّر عنه المنظومة الشّعبيّة التّونسيّة ب: "كيد الرجال كيدين وكيد النّساء ستّاش"[219].

بل إنّه إلى الفتنة والكيد تتضافر في صورة الأنثويّ قدرةٌ جنسيّة جامحة تجد صداها في الحكايا الشّعبيّة شأن "ألف ليلة وليلة"

---

[218] قد يكون الوصف بالكيد متّجها أساسا إلى امرأة العزيز وصويحباتها ولكنّ هذا لا ينفي تعميم التّصوّر في المخيال الثّقافيّ.

[219] مثل تونسيّ يقول: "كيد الرّجال كيدان وكيد النّساء ستّة عشر كيدا". ولا يفيد العدد هنا تحديدا كمّيّا للمعدود وإنّما يؤكّد الفرق الكبير بين خطورة كيد الرّجال وخطورة كيد النّساء.

حيث خانت زوجة شهريار زوجها مع العبد الأسود ممّا ولّد عقدته الشّهيرة الّتي أنشأتها أنثى وخلّصته منها أنثى أخرى هي شهرزاد. هذه القدرة الجنسيّة الجامحة والمخيفة هي الّتي دعت الفقهاء إلى الحدّ منها، فالمرأة "لرطوبتها وسيطرة البرودة عليها تبحث عن الحرارة فتتحوّل إلى حيوان جائع يبحث عن الإشباع"[220].

إنّ سمة الأنثويّ إذن أنّه خطير ومخيف حتّى إنّ بعض الفقهاء يمنع النّظر إلى فرج المرأة خشية من أن يورث العمى[221]. ومردّ خطر الأنثويّ في سائر الثقافات غموضُه وإلغازُه أساسا. فمَنْ يستطيع أن يفهم النّساء؟ أليس أنّهنّ "خُلقن من ضلع أعوج وأنّ أعوج شيء في الضّلع أعلاه فإن ذهبتَ تقيمه كسرْتَه، وإن تركتَه لم يزل أعوج؟"[222].إنّ محاولة الفهم مخسورة سلفا وفق الثّقافيّ، ف"متى استقام مع النّساء

---

[220] الاختلاف في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ص673 وص711.

[221] تحفة العروس ومتعة النّفوس، ص336.

[222] صحيح البخاري، مج3، ج7، ص34.

حساب؟"[223]. وفرويد نفسه لم يستطع تقديم جواب نهائيّ عن سؤاله الشّهير: "ماذا تريد المرأة؟".

ومن اللّطيف أنّ جلّ الثّقافات لا تجعل لرغبة المرأة الجامحة موضوعا مخصوصا ولا تُوجِّهها نحو عنصر ملموس محدّد. فعلى سبيل المثال يندر وجود "مواخير" زبوناتها من النّساء[224]، كما أنّه لم يتواتر تمثيلُ مواضيع رغبة المرأة حتّى في المجال البرنغرافيّ رغم نفاق سوقه لا سيّما مع تطوّر تكنولوجيات الاتّصال. فلا الرّجلُ كان موضوعا برنغرافيّا للمرأة في العلاقات الغيريّة، ولا المرأةُ كانت موضوعا برنغرافيّا للمرأة في العلاقات المثليّة. وذلك خلافا للرّجال الّذين نفق سوق البرنغرافيا المسوّق لمواضيعهم الجنسيّة سواء أكانت رجالا أم نساء.

ممّا سبق إذن نتبيّن أنّ الرّجل كان حاضرا موضوعا جنسيّا للرّجال وأنّ المرأة كانت حاضرة موضوعا جنسيّا للرّجال، وفي

---

[223] عجز بيت من قصيدة لنزار قباني مطلعها:

يا تونس الخضراء جئتك عاشقا وعلى جبيني وردة وكتاب.

والبيت كلّه هو: "أأحاسب امرأة على نسيانها ومتى استقام مع النّساء حساب؟"

[224] بيع الرّجال أجسادهم للنّساء وإن وجد، ليس شائعا شيوع الحال المقابلة.

مقابل ذلك غاب أو ندر تمثيل موضوع جنسيّ للمرأة. فكأنّ ما "تشتهيه" المرأة ممّا يعسر تمثيله أو تجسيمه أو كأنّه لغز بلا جواب.

وهل أحسنُ تعبيرا عن الغامض والملغز من اقتران الأنثويّ بالصّمت؟[225] إنّ ما أسلفناه من هوس المرأة بالتّكرار ليس سوى تكرار شكليّ لكلام ينشد عبثا تسمية الأنثويّ فيصطدم بالفشل والاستحالة. ولذلك يظلّ الأنثويّ أقرب إلى الغامض المحيّر شأنه في ذلك شأن صورة الأمّ الّتي تهب الحياة، وتهب الموت رديفا لها لا ينفكّ عنها[226].

الأسس النّفسيّة لمفهوم المتعة الأخرى

المتعة القضيبيّة

أسلفنا أنّ القضيب ليس العضو الذّكوريّ، ولكنّه التّمثّل الخياليّ والرّمزيّ له. وبيّنّا دور الخصاء حاصلا أو ممكنا في تجسيم

---

[225] لمزيد التّفاصيل، انظر:
العادل خضر: صمت النّساء، ضمن "يحكى أنّ...مقالات في التّأويل القصصيّ"، تونس، دار المعرفة للنّشر 2006، صص103-115.

[226] *Que veut une femme ?*, p-59.

الهويّة الجنسيّة للذّكر والأنثى. فلا أحد إذن يمتلك القضيب فعلا لأنّه ليس شيئا مادّيا ولكنّ القضيب هو موضع الخصاء أو موضع القانون يمنع الأمّ عن الأبناء، ويضع من ثمّ حدّا للذّة الّتي لا يمكن أن تكون مطلقة.

ومن جهة أخرى يجب أن لا ننسى أنْ لا وجود لشيء سابق للّغة ، فاللّغة بتسميتها الأب والأمّ والأبناء هي الّتي تمكّن من تحديد العلاقات وتنظيمها، وهذا ما لا نجده لدى الحيوان، ولذلك لا نتحدّث عن قوانين لدى الحيوان، ونتحدّث لدى البشر عن قوانين أساسها منع نكاح المحارم.

ومن هذا المنظور إذن فإنّ المتعة القضيبيّة هي تلك المتعة الّتي تنظّمها اللّغة وتتجسّم عبر دالّ مّا. وليست المتعة القضيبيّة جنسيّة بالمعنى العضويّ فحسب، وإنّما هي تشمل كلّ متع الحياة المستندة إلى دوالّ والّتي تنظّمها اللّغة ومنها المتعة الجنسيّة. فالتّمتّع بجسد الآخر في العلاقة الجنسيّة لا يكون إلاّ باللّغة ولا يكون إلاّ عبر محامل جزئيّة، العضوِ الذّكريّ أو البظرِ أو المهبلِ أو الثّديِ أو ما يعاوضها رمزيّا من كلّ زوايا

الجسد. وبعبارة أخرى فلا يمكن أن نتمتّع بجسد الآخر إلاّ عبر أجزائه ولا نستطيع أن نمتلكه أو نلتهمه. وفي العلاقة الجنسيّة بالضّرورة انفصالٌ بين كامل الجسد من جهة والعضو الجنسيّ المتمتِّع من جهة أخرى[227].

وجدير بالذّكر أنّ الرّجل والمرأة يشترك كلاهما في هذه المتعة القضيبيّة الّتي تسمّى أيضا متعة الدّالّ.

المتعة القضيبيّة وسم للافتقار البشريّ

عندما يرغب الإنسان في شيء مّا ويحصل عليه فإنّ متعة الحصول عليه لا تكون البتّة موافقة للمتعة المتصوَّرة عند طلب الشّيء. هناك دوما خيبة تسم متعة البشر مهما تكن، ولا تشذّ عن ذلك المتعة الجنسيّة، وقد أشارت "أ" إلى هذا الإحساس في حكاياها.

[227] السّابق، ص224.

وهذا ما يعبّر عنه لاكان بعبارته الشّهيرة: لا وجود لعلاقة جنسيّة
Il n’y a pas de rapport sexuel.

ولتوضيح ذلك يمكن أن نعود إلى تمييز لاكان بين مفهومي الحاجة (besoin) والشّوق (désir). فالحاجة هي ما نسعى إلى تحقيقه ولكن الحاجة لا تشبعنا وإنما تفتح بالضّرورة على حاجة أخرى منشودة فأخرى وهكذا دواليك. وهذا الانفتاح على ما وراء الحاجة هو ما يوسم بالشّوق. وإذا نظرنا في المسألة من المنظور الجنسيّ مثلا، وتصوّرنا أن الحاجة هي إقامة علاقة جنسيّة مع شخص آخر، فإنّ هذه العلاقة لا تمكّننا من إشباع نفسيّ تامّ بما يدعو إلى الشّوق إلى إقامة علاقة أخرى إنْ مع الشّخص نفسه أو مع سواه.

إنّ المتعة القضيبيّة قائمة بالضّرورة على الإخطاء، وهذا الإخطاء بالقوّة هو ما يجسّم افتقار الإنسان ونقصه (le manque à être). وتجدر الإشارة إلى أنّ غياب الإشباع التّامَ ناتجٌ عن وساطة الدّالّ في علاقتنا بالأشياء، فالمرء خاضع بالضّرورة إلى حدّ الدّالّ. ومن هنا نفهم إقرار لاكان بأنّ القضيب هو دالّ الشّوق على أساس أنّه إقرار بأنّ كلّ شوق لن يكون مشبعا

شأنه في ذلك شأن الشّوق الأوّل إلى الأمّ الّذي منعه القانون[228].

ما وراء الدّالّ

من عبارات لاكان الشّهيرة: "لا وجود لما وراء اللّغة"[229]، ومعناها أنّه لا وجود لشيء خارج اللّغة يثبت وجود اللّغة. وبعبارة أخرى أبسط، فإنّ اللّغة هي الأولى وهي سابقة للإنسان لا يمكنه أن يخرج من قضبانها، وكلّ ما يستطيع المرء فعله هو أن "يضرب رأسه على حدود اللّغة"[230]. في البدء كانت الكلمة، وقيل للأشياء كن فكانت، فلم تكن إلاّ بذلك القول.

طبعا لسائل أن يتساءل ما علاقة هذه المقاربات الفلسفيّة ببحث في الهويّة الجنسيّة والفروق بين الذّكر والأنثى. لكي نجيب يجب أن لا ننسى ما أسلفناه من أنّ تحديد الهويّة الجنسيّة يكون

---

[228] *Enseignement de sept concepts cruciaux de la psychanalyse*, pp 53-54

[229] « il n'y a pas de métalangage ».

لمزيد التّفاصيل حول هذه القولة وأبعادها الفلسفيّة، انظر:

Jean Claude Milner : « De la linguistique à la linguisterie », in *Lacan, l'écrit, l'image,* Paris, Flammarion 2000, pp 15-19.

[230] عبارة شهيرة لفيلسوف اللغة فتغنشتاين Wittgenstein.

استنادا إلى الدّوالّ: من يمتلك العضو الذّكريّ ومن لا يمتلكه، ويجب أن لا ننسى أيضا أنّ الممارسة الجنسيّة نفسها خاضعة إلى حدود الدّالّ كما بيّنّاها فلا يمكن أن تمتلك جسد الآخر حدّ إفنائه، ولا تجد سبيلا إلى جسد الآخر إلاّ من خلال التّمتّع ببعض أعضائه تمثيلا للقضيب الغائب واقعيّا والحاضر فحسب رمزيّا وخياليّا.

إنّ المتعة القضيبيّة الّتي يحدّها الدّالّ تبدو ظاهريّا المتعة الوحيدة المتاحة لكلّ من الذّكر والأنثى. ولكنّ وجود هذه المتعة القضيبيّة إنّما يفرض بالضّرورة وجود متعة أخرى ممكنة تتجاوزها. وهذه ضرورة رياضيّة ومنطقيّة وفلسفيّة ولسانيّة إلخ، ذلك أنّ الإقرار بوجود الواحد يفيد انطلاقا من ذلك إمكان وجود الصّفر، وإثباتَ موضوع مّا يفيد انطلاقا من ذلك إمكان وجود مقولة النّفي، كما أنّ التّسليمَ بالموضوع في علاقته بالذّات يفيد انطلاقا من ذلك إمكان وجود الشّيء في ذاته الكانطيّ(La chose en soi)[231]، وتحقيقَ مقول مّا يفيد انطلاقا من ذلك

[231] الشّيء في ذاته مفترض بغضّ الطّرف عن وجود ذات تدركه. أمّا الموضوع فإنّه لا يكون إلاّ بوجود الذّات المدرِكة.

إمكان وجود الصّمت. فالصّفر ليس سابقا للواحد، ولكن الواحد ينشئه، والنّفي ليس سابقا للإثبات ولكن الإثبات ينشئه، والشّيء في ذاته ليس سابقا للموضوع لكنّ الموضوع ينشئه، والصّمت ليس سابقا للكلام ولكن الكلام هو الّذي ينشئ الصّمت[232].

ومن هذا المنظور نفسه فإنّ المتعة القضيبيّة هي الّتي تؤسّس لمتعة أخرى إضافيّة ممكنة يسمها لاكان بالمتعة الأخرى. فالمتعة الأخرى (l'autre jouissance) ليست اللّذّة (plaisir)، ذلك أنّ اللّذّة تتحقّق بالدّالّ، أمّا المتعة الأخرى فتتحقّق ما وراء الدّالّ بما يجعلها مجرّد افتراض يُعاش ولا ينقال. إنّ المتعة الأخرى إذن لا تتحقّق رمزيّا باللّغة وإنّما تتحقّق واقعيّا[233]. وبعبارة أخرى يمكن أن نقول إنّ المتعة القضيبيّة هي متعة

---

[232] يقول لاكان: "الصّمت لا يسبق الصّرخة، ولكن على عكس ذلك فالصّرخة هي الّذي تلد الصّمت صمتا".

«… le cri non pas se profile sur fond de silence, mais au contraire le fait surgir comme silence »

Jacques Lacan : *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, séminaire, livre IX, Paris, Seuil 1973, p-28.

[233] يمكن التّذكير بالتّمييز اللاّكانيّ الثّلاثيّ بين الخياليّ والرّمزيّ والواقعيّ(imaginaire, symbolique et réel). فأمّا الخياليّ فيشمل ما له صلة بالصّور والفانتازمات والعلاقات الأولى مع الأمّ أساسا، وأمّا الرّمزيّ فيشمل ما له صلة باللّغة وبالقانون، وأمّا الواقعيّ فيشمل ما لا يخضع إلى التّمثيل اللّغويّ والرّمزيّ.

الدّالّ والمتعة الأخرى هي متعة الكائن (l'être). وبما أنّ المتعة الأخرى لا تتقال فإنّنا لا نملك إلاّ أن نلمس آثارها لدى بعض الـذّهانيين(psychotiques) أو المتصـوّفة مـثلا[234]. فالـذّهانيّ يرفض الانشطار بين الرّمزيّ والواقعيّ، والصّوفي يحاول بشتّى الطّـرق أن يبلغنـا تجربـة للحلـول أو الاتّحـاد. ومـا الحلـول أو الاتّحـاد إن لـم يكونـا ضـربا مـن ضـروب ربء الانشـطار بـين الـواقعيّ والرمـزيّ والتقائهمـا أخيـرا. لكـن مـا علاقـة هـذا كلّـه بالأنثويّ؟

الأنثويّ والمتعة الأخرى

أسلفنا أن لا وجود لدالّ يسمّي الأنثويّ كما هو[235]. صـحيح أنّ جزءا من الأنثويّ يدخل تحت طائلة الدّال، ولكن بالغياب أو النّفـي لا بالحضـور والإثبـات. فـالأنثويّ يعـرَّف بغيـاب دالّ الذّكورة. وهذا يفيد أنّ الأنثويّ محكوم أيضـا بالدّالّـة القضـيبيّة لكـن فـي جـزء منـه فحسـب. وقـد نـذهب فـي قـراءة مسـطّحة ومبسّطة إلـى أنّ هذا الجزء المحكوم بالدّالّـة القضـيبيّة يتجسّم

[234] *Que veut une femme ?*, p-224.

[235] السّابق، ص223.

جنسيّا في اللّذّة البظريّة في حين أنّ الجزء الّذي لا تحكمه الدّالّة القضيبيّة يتمثّل فيما يسمّى اللّذّة المهبليّة. على أنّ عبارة اللّذّة المهبليّة نفسها تفيد سعيا إلى إيجاد محمل للمتعة الأخرى الّتي لا محمل لها والّتي يمكن وصفها بمتعة الجسد. بل إنّ بعضهم في سعيه إلى إيجاد دالّ للذّة المهبليّة أكّد وجود النّقطة "ج" في المهبل، بما كان محلّ جدال كبير بين الدّارسين[236]. إنّ هذا السّعي هو ضرب من ضروب محاولة تسمية ما لا يسمّى أي إنّه بعبارة أخرى من ضروب السّعي إلى تعميم الدّالة القضيبيّة على الأنثويّ كلّه خوفا من هوّة الفراغ[237]. وأليس هذا الفراغ النّفسيّ هو ما يعبّر عنه الثّقافيّ بغموض الأنثويّ واستفزازه لمقاييس العقل والمنطق؟

متعة أنثويّة صامتة وغير محدّدة

---

[236] Le point G.

وقد سمّي هذا الموضع نقطة G نسبة إلى عالم الجنس الألمانيّ (Grafenberg) الّذي كان أوّل من أشار إلى شبقيّة مفترضة لموضع مّا داخل المهبل سنة 1950.

[237] والحقّ أنّ مفهوم المتعة الأخرى أعمق من هذا التّقريب البيداغوجيّ المسطّح ذلك أنّ المتعة الأخرى ليست حكرا على النّساء رغم أنها متّصلة بالأنثويّ. ولذلك نجد لاكان يذكر ضمن المتمتّعين متصوّفة رجالا.Encore, p-97.

أشارت "أ" في حكاياها إلى عدم إمكانها ترميز العلاقات المثليّة مسبقا، وأشارت إلى ضمور البعد اللّغويّ في هذه العلاقات إن في التّساؤل عن المتعة أو في وسمها بالحديث عنها. وربّما نجد في هذه الحكايا صدى للمتعة الأنثويّة أو المتعة ما وراء القضيبيّة. فهذه المتعة ممّا لا يمكن ترميزه مسبقا ولا نقله بالقول لاحقا بصفتها تنشد ما وراء الرّمز وإن يكن هو منطلق وجودها أو إمكان افتراضها[238]. ولعلّ هذا ما يفسّر أمرين أوّلهما "حيرة" بعض الرّجال إزاء تجسّم العلاقة الجنسيّة بين أنثيين لغياب ما يتصوّرونه خاضعا للدّالّة القضيبيّة[239]، وثانيهما ما يؤكّده بعض المحلّلين النفسيّين من تركيز المثليّات على "السّمة العجيبة (extraordinaire) لمتعهنّ" شأنهنّ في ذلك شأن بعض الرّجال المحيلين على موضع أنثويّ[240]. والعجيب لغة هو ما ينكره

[238] يجد هذا التصوّر صدى فيما يؤكّده فرويد من أنّ الأنوثة حدثان(devenir).
Que veut une femme ?, p-26.

[239] يجب أن لا ننسى أنّ الأنثويّ خاضع للدّالّة القضيبيّة لكن في جزء منه فحسب.

[240] *Le désir et le féminin*, p-29.

المرء لقلّة اعتياده إيّاه[241]، وهل أعجب ممّا لا يخضع لسلطة الرّمز؟

وممّا نقلَتْه "أ" أيضا أنّ هذه المتعة الأخرى هي ممّا لا حدّ له. فالحدّ يفترض وجود دالّ يضع نقطة النّهاية، لتنفتح بداية أخرى. وقد يكون هذا الحدّ في العلاقة الغيريّة القذف، وقد يكون في العلاقة المثليّة اللّذّة البظريّة، لكنّ هاتين المتعتين من قبيل المتعة القضيبيّة. أمّا ما نقلته لنا "أ" فمتعة غير قضيبيّة مفترضة، لا وجود لدالّ يحدّها. فكأنّها خارجة عن التّقطيع تتجسّم جوهرا لا ينقال.

وكأنّ هذه المتعة الّتي تتحدّى الرّمز وتقطيعه هي ما يعبّر عنه المخيال الثّقافيّ بالأنثويّ المخيف الّذي لا حدود لمتعته. ولذلك يُستدعى الحدّ القضيبيّ ليُنظّم هذا الهلاميَّ المفزع ويُخضع جموحه إلى القوانين الذّكوريّة الرّمزيّة. على أنّ هذا المخيال الجمعيّ بسعيه إلى إخضاع الأنثويّ كلّه للدّالّة القضيبيّة إنّما ينشئ بذلك السّعي ذاته موضع المتعة الأخرى المفترض الّذي

---

[241] لسان العرب، جذر (ع،ج،ب).

لا تملك اللّغة عليه سلطانا. وهذا بالضّبط مَثَل المخيال الجمعيّ الّذي بسعيه إلى سجن المرأة في موضع المنفعل للرّجل والخاضع لسلطته إنّما ينشئ في الآن نفسه صورة المرأة الفاتنة المغوية السّاحرة للألباب الّتي لا تملك كلّ القوانين عليها سلطانا. إنّ للفظ الفتنة في اللّغة معاني كثيرة لكنّها في سياق فتنة النّساء تفيد الإخراج من الطّريق أو الإمالة عن القصد[242]. وهل أكثر إخراجا من الطّريق من إلقاء الإنسان ذي الجوهر الرّمزيّ في أتون تصوّر افتراضيّ لا سبيل إلى ترميزه؟ وهل أكثر إمالة عن القصد من إمالة الإنسان من معرفة الأسماء جميعها الّتي بها ولج الحياة إلى وهمِ صمتٍ عاجزٍ مخلخِلٍ يدّعي تحقيق متعة لا يقدر على قولها؟

المتعة الأخرى هي من جهة موضوع المتعة

نقلت "أ" في حكاياها أنّ أفق المتعة الأخرى قد ينفتح في العلاقة الغيريّة انطلاقا ممّا يسمّى "المتعة المهبليّة"[243]. فهذه

[242] لسان العرب، جذر (ف،ت،ن).

[243] رغم إخطاء التّسمية.

المتعـة الأخرى إذن تتجسّم لـدى المرأة الّتـي مـن المفروض أن تكـون موضـوعا لمتعـة الرّجـل[244]. وبعبـارة أخـرى فـإنّ المتعـة الأخرى هي من نصيب المتمتَّع به لا المتمتِّع. وإذا أردنا شكلنة جدليّـة المتمتِّـع والمتمتَّـع بـه يمكـن أن نقـول إنّ متعـة المتمتِّـع (الرّجل/المتعة الذّكوريّة) هـي متعة الدّالّ تكون بواسطته. أمّـا متعـة المتمتَّـع بـه (المرأة/ المتعـة الأنثويّـة) فتتجسّـم بغيـر دالّ، ولذلك تُعدّ متعة أخرى.

فإذا جئنا إلى حكايا "أ" عن العلاقة المثليّة تبيّنّا أنّها أقدر على توضيح عدم قيام المتعة الأخرى علـى دالّ وذلك لضمور وهم الوسم المهبليّ. فقد أسلفت لنا "أ" أن جلّ علاقاتها المثليّة كانت دون استعمال قضيب صناعيّ. ومع ذلك فإنّنا نجد أنفسنا فـي العلاقة المثليّة إزاء نفس "توزيع" المتعة القائم في العلاقة الغيريّة أي إنّنا نجد المتعة الأخرى من جهة المتمتَّع به. فمن ناحية تكون إحدى المرأتين متمتِّعة استنادا إلى دالّ هو البظر أو ما

244 فصّلنا هذا كلّه في الفصل الثّالث من "كتاب الرّجل".

يعاوضه ومن ناحية ثانية تكون المرأةُ المتمتَّع بها هي الّتي ينفتح لها أفق المتعة الأخرى بغير دالّ.

وسواء في العلاقة الغيريّة أو العلاقة المثليّة فإنّنا نجد المتمتِّع بالدّالّ (بالعضو الذّكريّ أو بالبظر أو بما يعاوضهما)، مندرجا في المتعة القضيبيّة ونجد أفق المتعة الأخرى من جهة موضوع المتعة القضيبيّة أي من جهة المتمتَّع به. فكأنّ موضوع المتعة يتجاوز بعده الموضوعيّ لإمتاع الآخر وفق الدّالّة القضيبيّة ليصبح منفتحا على أفق متعة لا ذاتٌ فيها ولا موضوعٌ بما أنّها متعة الكائن.

ويمكن شكلنة توزيع المتعة هذا كالآتي:

- الذّات المتمتِّعة بالدّالّ: تُحقّق لنفسها المتعة القضيبيّة (متعة البظر أو العضو الذّكري أو ما يعاوضهما).

- موضوع المتعة القضيبيّة: يَنفتح له أفق المتعة الأخرى.

ويمكن أن نزيد المسألة تحليلا فنقرّ أنّنا وفق ما سبق نجد تَماثلا أوّل بين أن تكون الذّات فاعلة من جهة وأن تكون

متعتها قضيبيّة أي متعة دالّ من جهة أخرى. ونجد تماثلا ثانيا بين أن يكون موضوع المتعة القضيبيّة منفعلا من جهة وأن ينفتح على أفق المتعة الأخرى من جهة ثانية.

(ذات فاعلة+دالّ) = متعة قضيبيّة

(موضوع منفعل –دالّ)= المتعة الأخرى

ولكنّ اللّطيف في بعض العلاقات الفمويّة الجنسيّة[245](مثليّة كانت أو غيريّة) أنّ أفق المتعة الأخرى قابل لأن ينفتح بشكل آخر، حيث تظلّ المتعة القضيبيّة من جهة الدّالّ ولكنّ هذا المتمتِّع بالدّالّ قد يكون موضوعا منفعلا. وإذا ضربنا إثارة البظر أو العضو الذّكريّ بالفم مثالا تبيّنّا أنّ الشّخص المثار والمندرج من جهة المتعة القضيبيّة هو في الآن نفسه موضوع منفعِل. أمّا المثير أو الفاعل فهو الّذي قد ينفتح له أفق المتعة الأخرى أو متعة الجسد بلا دالّ مخصوص. وبذلك تنفصم العلاقة بين المتعة الأخرى والمنفعل أي الموضوع إذ أنّ من ينفتح له أفق المتعة الأخرى في هذه الحال ليس موضوعا

245 Les relations bucco-génitales.

منفعلا ولكنّه ذات فاعلة. فكيف يمكن تفسير ذلك وقد بيّنّا أنّ المتعة الأخرى لا تكون إلاّ من جهة الموضوع المنفعل؟ هل هذا الضّرب من العلاقات يكسر القاعدة ويبيّن من ثمّ خطلها؟

إنّ ما قد يثبته المثال المذكور من انفصام بين المتعة الأخرى والموضوع المنفعل (أو بين المتعة الأخرى وموضع الأنثويّ) ليس إلاّ انفصاما ظاهريّا بل هو يؤكّد قاعدة أنّ المتعة الأخرى لا تكون إلاّ من نصيب الموضوع، ذلك أنّ الفاعل المتمتِّع في مثال العلاقات الفمويّة الجنسيّة لا يجد إلى المتعة الأخرى سبيلا لأنّه فاعل بل لأنّه يحتلّ خياليّا موضع المنفعل. وهذا يذكّر بعلاقة السّاديّ بالمازوشيّ، فالسّاديّ لا يتمتّع في موضع السّاديّ ذاته بل يتمتّع لأنّه يحتلّ خياليّا موضع المازوشيّ[246]. وبعبارة أوضح فإنّ أفق المتعة الأخرى لا ينفتح للمرأة الفاعلة إلاّ باحتلالها خياليّا لموضع المرأة الأخرى (أو الرّجل الآخر المثار(ة) أي باحتلالها خياليّا لموضع الغير بصفته موضوعا منفعلا. إنّ هذا الحلول الخياليّ في جسد آخر يؤكّد أنّ المتعة

---

[246] *Que veut une femme ?,* p-249.

الأخرى لا تكون إلاّ من جهة الموضوع المنفعل من حيث أنّه كائن. ألم نؤكّد أن المتعة الأخرى من قبيل الأنثويّ؟

فكأنّه يمكنّنا القول إنّ المتعة القضيبيّة تقوم على التّمتّع ب...، مهما يكن المفعول به: التّمتّع بالدّالّ اللّغويّ أو التّمتّع بالعضو أو التّمتّع بما يعاوضه أو التّمتّع بالمرأة إلخ، في حين أنّ المتعة الأخرى أو المتعة الأنثويّة تقوم على التّمتّع دون الحاجة إلى مفعول به. فبين أن تتمتّع بواسطة موضوع مّا وبين أن تتمتّع ذاتَ المتعة بلا أيّ واسطة، يتشكّل الفرق بين اللّذّة والمتعة الأخرى. اللّذّة تتحقّق ذكوريّا وأنثويّا أمّا المتعة الأخرى فأفق ينفتح للأنثويّ وحده دون أن يستطيع عنه تعبيرا ولا له ترميزا.

على سبيل الخاتمة

وليس الذّكر كالأنثى

عمدنا في هذا الكتاب إلى مفردتي الذّكر والأنثى مرادفتين لمفردتي الرّجل والمرأة. ولم يكن هذا الاختيار عفوا ولكنّه مقصود، منطلقه أنّنا لا نؤمن بوجود البيولوجيّ الصّرف. فما أن يلج الإنسان العالم مسبوقا باللّغة حتّى يكون أسيرها لا يستطيع أن يرى العالم إلاّ من خلالها.

"ليس الذّكر كالأنثى"، مقولة وردت في القرآن الكريم، في الآية 36 من سورة آل عمران وهي تفيد تراجع، امرأةِ عمران، أمِّ مريم عن تنفيذ نذرها بأن تهب مولودها لخدمة بيت المقدس وذلك لأنّ المولود كان أنثى. هو تراجع واعتذار في الآن نفسه. مِنَ اليسير أن نقرأ هذا الاعتذار معياريّا من منظور تفضيل جنس على جنس آخر، إن لم يكن في المطلق، فليكن من حيث القدرة على القيام ب "المهمّة" الّتي نذرت أمُّ مريم جنينَها لها.

يمكن أن نقرأ الذّكر أفضل من الأنثى على أساس أنّ الأنثى لا تصلح لأن تكون في خدمة الرّبّ... ربّما يكون ذلك في سياق معيّن، وربّما يكون ذلك مطلقا...لا أحد يمكن أن يجزم.

ولكن من منظور آخر، يمكن أن تفيد القولةُ ذاتُها أنّ الأنثى أفضل من الذّكر. ألم تكن هي الطّرفَ الثّانيَ من التّشبيه المنفيّ؟ ويعرف المختصّون في اللّغة أنّه في مثل هذه التّراكيب، يكون الطّرف الثّاني عادة هو الّذي يمثّل الأفضل. فأنت لا تقول عموما: "ليس الشّجاع كالجبان"، لكن تقول: "ليس الجبان كالشّجاع". وقد ذهب البعض إلى أنّه حتّى إذا ثبت تفضيل

الأنثى على الذّكر في هذه المقولة، فإنّ ذلك التّفضيل لا يخصّ كلّ الذّكور والإناث، وإنّما يخصّ فحسب مريم بصفتها متميّزة عن سواها من النّساء بل متميّزة حتّى عن الرّجال[247].

لا نريد أن ندخل في متاهات السّجال والجدال هذه. ولا نقرأ هذه القولة معياريّة، ولكنّنا نتعامل معها على أساس أنّها إقرار بسيط بأنّ الذّكر والأنثى مختلفان. وهو ما يفيده عنوان الكتاب.

"ليس الذّكر كالأنثى" كتاب لا يفيد تفضيلا جوهريّا لجنس على آخر، وإنّما هو إقرار بواقع ثقافيّ ونفسيّ نسبيّ لا شكّ، ومتحوّل لا مراء، ولكنّنا حاولنا أن نقبض عليه في مقام مخصوص.

+++++++

أذكر طرفة متداولة في تونس مفادها أنّ رجلا اصطحب ابنه إلى الحمّام، ويبدو أنّ الولد تزحلق على الأرضيّة المبلّلة وفقد توازنه، وأثناء سقوطه أمسك الولد بعضو والده الذّكريّ فلم يقع على الأرض. إلى حدّ الآن، تبدو الحكاية مصطنعة، لكن ما

---

[247] أبو القاسم جار الله الزّمخشري: الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، بيروت، دار المعرفة (د–ت) ص186– مفاتيح الغيب، ج8، ص29.

يهمّنا منها هو تعليق الأب الّذي قال لابنه: "لو كنتَ مع أمّك لانكسر رأسُك واندقّ عنقُك".

العضو الذّكريّ الّذي أنقذ الولد من السّقوط لا يمكن أن يكون العضوَ الذّكريَّ الفعليّ، فهذا العضو في ذاته لا يمكن أن يكون "شمّاعة" تنقذ جسدا بشريّا من السّقوط. ولكنّ ما أنقذ الولد من السّقوط هو التمثّل الخياليّ والرّمزيّ لهذا العضو أي القضيب: القضيبُ بصفته رمزا للقوّة والقانون، القضيبُ بصفته ما يمنع الولد من السّقوط في هوّة الفراغ الأموميّ الأوّل. ألم تكن ملاحظة الأب تحيل على ما كان يمكن أن يكون مصير الابن لو كانت أمّه معه؟

الولدُ يمتلك العضو الذّكريّ في مجتمع يحتفي به، ولكنّ هذا الولد في الآن نفسه رهين أمّ، رهين أنثى لا تمتلك هذا العضو، ويُفترض أن يشتاق إلى أنثى لا تملك هي أيضا هذا العضو الذّكريّ. ومن اللاّزم في هذه الأنوثة المغرية الّتي تحكمه في المنطلق وفي الغاية أن يحافظ على ذكورته. وممّا يزيد الطّين بلّة أنّ ذكورته لا يمكن أن تكون إلاّ في ظلّ الاعتراف بذكورة

أخرى أصليّة هي ذكورة الأب الطّوطميّ أو الفعليّ. في حقل الألغام الأنثويّ المغري والمخيف، وإزاء خيال مآتة ذكوريّ يراقب الحقلَ، يسير الولد محاذرا من السّقوط في هوّة فقدان الذّكورة إن بأن تبتلعه الأنوثة أو بأن تستعبده ذكورةُ الأب وسطوتُها.

إزاء هذا كلّه، لا يملك الذّكر إلاّ وهْم امتلاك القضيب يهبه بعض طمأنينة زائفة. نعم، القضيب وَهْم، ولكنّه وهْم يخفّف من الخصاء الحاصل رمزيّا بالتنحّي عن الشّوق الأوّل إلى الأمّ والقبول بالقانون الأبويّ، وهو وهْم يحمي من الخصاء الخياليّ الممكن ملازما بالقوّة لمسار الهويّة الذّكوريّة.

فلا تعجبوا إذن، إذا رأيتم رجال بلادي "عامّتَهم" و"خاصّتَهم"، محافظَهم وتقدّميَّهم، يصرخون ويتصارعون ويحاولون فرض آرائهم، ويَعدّ الواحد منهم نفسَه المالك الأوحد لأسرار الكون، ويتهكّمون على مَنْ مِنْهُمْ تشبّه بالنّساء أو خضع للنّساء، ويسعون إلى فرض أنفسهم بالمال أو بالسّلطة أو بقوّة العضلات أو بجمع النّساء فعلا أو خيالا، ويُطنبون في الحديث عن

أنفسهم ونجاحاتهم وتفوّقهم في المجال الجنسيّ وغيره من المجالات. ولا تعجبوا إذا رأيتموهم يقزّم الواحد منهم الآخرين ولا سيّما النّساء، أو يعنّف بعضهم بعضا وينظّر بعضهم الآخر للعنف ويبرّره في سياقات مّا. ولا تعجبوا إذا رأيتم البعض منهم يلقي فشله، هذا إذا اعترف به، على الآخر أشخاصا وظروفا وحظّا وسياقا.

لا تعجبوا إذا رأيتم هذا كلّه، فللهويّة الذّكوريّة وسائلها لمراوغة القلق والخوف والأسئلة الجوهريّة الّتي لا يجد لها الذّكر جوابا. لا تعجبوا ولا تنزعجوا ولا تغضبوا، فوراء كلّ رجل "قويّ" طفل صغير هشّ يخفي دموعه لأنّ الرّجل لا يبكي، ووراء كلّ رجل "قويّ" طفل يكابر حتّى لا يرمي نفسه بين أحضان أمّه لأنّ حضن الأمّهات خطير ومخيف. ووراء كلّ رجل "قويّ" طفل يخاف أن يفقد ما به اكتسب حظوة اجتماعيّة ثقافيّة رغم أنّه يعرف في قرارة نفسه أنّ هذه الحظوة ليست إلاّ جزءا من "المسخرة" (mascarade) الّتي تجعله مطالَبا بأن يكون دوما الأفضل والأحسن والأقوى والأثرى و..."الأرجل" (أي الأكثر رجولة)...

هذه "المسخرة" هي الّتي تجعله مطالبا بأن يجريَ وراء سراب اسمه: "أن تكون رجلا" بل "أن تكون الرّجل"، ولكنّ الرّجولة كسرابٍ بقيعة يحسبه الظّمآن ماء فإذا اقترب منه وجده سرابا. وتستمرّ الحكاية...

+++++++

لاكان ودولتو محلّلان نفسيّان فرنسيّان ينتميان إلى الجيل نفسه وإلى المدرسة نفسها. ويُذكر أنّ دولتو قالت يوما للاكان: "لا أفهم ما تقول"، فأجابها: "وما حاجتك إلى أن تفهمي؟ ما أقوله أنا، أنت تفعلينه".

نعم، ما حاجة المرأة إلى دالّ يحدّد الأنوثة كلّها؟ ما حاجتها إلى ترميزٍ يشمل الأنثويّ[248]. إنّها منذ البدء توجد في حوض ثقافيّ لا يسم هويّتها الأنثويّة إلاّ بإحاطتها بأوصاف سلبيّة. والأوصاف السّلبيّة هنا تفيد معنييها، المعنى الوصفيّ والمعنى المعياريّ. فأمّا المعنى الوصفيّ للسّلبيّ فهو ذاك الّذي يقرّ أنّ

[248] لا ننسى أنّ بعض الأنوثة محدّد بالدّالّة القضيبيّة إذ إن لم يكن الأمر كذلك لخرج كلّ النّساء من العصاب إلى الذّهان.

المرأة ليست رجلا، فينفي عنها الرّجولة. وهذا القول إذ يقرّ ما ليست هي المرأة، يعجز عن أن يقرّ ما هي. وأمّا المعنى المعياريّ للسّلبيّ فهو ذاك الّذي يحيط الأنثى بكلّ سمات الضّعف والهشاشة والوهن.

وإزاء عجز اللّغة عن تسمية الأنثويّ لا تملك المرأة إلاّ أن تفعل أو أن تكون فعلا. فالأفعال الكبرى غير مفتقرة إلى الكلام، بل لعلّها مفتقرة إلى غياب الكلام. ألم يدْع الله تعالى زكريّا إلى الصّمت ثلاثة أيّام حتّى تحمل زوجته؟ ألم تصم مريم عن الكلام حتّى تتحقّق كلمة الله تعالى عبر ابنها؟ ألا ينمو الجنين في رحم أمّه في صمت مطبق؟

لكنّ هويّة الأنثويّ لا يمكن أن تكون كلّها أفعالا تقبل الصّمت وتجريه فعلا. فالمرأة إلى جانب بعدها الآخر وإلى جانب أفق المتعة الأخرى الّتي قد تجد إليها سبيلا، هي أيضا خاضعة لسلطان الرّمز واللّغة. هي مجبرة على الاندراج في الدّالّ الذّكوريّ المسمّي للأنوثة سلبا. وفي هذا الاندراج الضّروريّ يختلط السّلبيّ الوصفيّ بالسّلبيّ المعياريّ، فنجد المرأة تلهث

حتّى يرضى عنها المخيال الذّكوريّ سواء بالخضوع له أو الثّورة عليه أو تجاهله. لا تهمّ الأساليب فقد فصّلناها، لكن يهمّنا المبدأ نفسه، مبدأ المرأة مستعدّةً لأن تفعل كلّ شيء حتّى تجد إلى المرسى اللّغويّ الذّكوريّ سبيلا.

لا تعجبوا إذن إذا وجدتم نساء بلادي ينتقدن الرّجال ويفعلن، في الآن نفسه، كلَّ شيء لإرضائهم أزواجا كانوا أو أصحابا أو أبناء، ولا تعجبوا إذا وجدتموهنّ يشكون من الهيمنة الذّكوريّة ويفعلن كلّ شيء من أجل أن تتواصل هذه الهيمنة وتستمرّ. أليست النّساء هنّ ناقلات العادات والتّقاليد والحاميات لها؟ ولا تعجبوا إذا وجدتم أشدّهنّ نسويّة تحلم بالزّواج وتعامل زوجها، وفي أضعف الأيمان ابنها وكأنّه "سي السّيّد"، أو لا تعجبوا إذا وجدتم أشدّهنّ دعوة إلى المساواة والمودّة بين الجنسين تتقمّص دورا ذكوريّا تهين بموجبه الزّوج أو الصّاحب أو الابن بل تسعى إلى إخصائه تماما. ولا تعجبوا إذا وجدتموهنّ يتهكّمن على النّساء بمفردات "الذّكور"، فيتّهمن المرأة الأخرى بأنّها "عاهرة"

والمرأة غير المتزوّجة بأنّها "عانس" ويعتبرن حماتهنّ أو كنّتهنّ شيطانا مبينا.

ولا تتعجبّوا إذا وجدتموهنّ يقلن ويكرّرن ويكرّرن، فأنوثتهنّ مفتقرة إلى الدّالّ الأصليّ يتوهّمن تعويضه بدوالّ فارغة، ولا تتعجّبوا إذا وجدتموهنّ يغرن من بعضهنّ بعضا، فكلّ واحدة منهنّ مرآة لا تكشف للأخرى خصاءها فحسب، ولكنّها توهمها أنّها هي الوحيدة الّتي يمكن أن تنجوَ من الخصاء. ولا تتعجّبوا إذا وجدتم أنّه لا يرضيهنّ رجل ولا امرأة، فلا الأب وهب البنتَ الطّفلَ ولا الأمُّ سمّتها. ولا تتعجّبوا إذا وجدتموهنّ لا يشبعن من كلمات الغزل أو المدح أو الشّكر بل الهدايا والأموال أحيانا، فهنّ لا يمتلكن القضيب وَهْمًا كالرّجال، ولكنّهنّ يتوهّمن أنّهنّ هنّ القضيب. يتوهّمن أنّهنّ يكتسبن قيمة مّا بأن يكنّ موضوعا للشّوق الذّكوريّ. وألا تستأهل هذه القيمة المفترضة تثمينا لا يني؟

ورغم أنّ هذه القيمة القضيبيّة لا تمكّن النّساء من اعتراف جماعيّ ولا من تسمية رمزيّة فإنّهنّ لا يملكن عنها بديلا،

ناشدين أفقا للمتعة الأخرى لا تنقال ولا يجد إليها التّرميز سبيلا. وربّما نعثر على بعض آثار هذه المتعة الأخرى متفرّقة في إبداعات البشر وفنونهم وجنونهم وتصوّفهم تُلمح إلى الأنوثة وتصطدم بجدار استحالة قولها.

+++++++

في البدء كانت الأمّ. في البدء كانت الأمّ هي الأولى في حياة كلّ من الذّكر والأنثى. كانت الأمّ هي الأولى الّتي يتوهّم الذّكر والأنثى أنّها تملك الجواب عن سؤال الوجود الجوهريّ: "من أنا؟" و"ماذا أمثّل بالنّسبة إلى الآخر؟". كانت الأمّ هي الأولى الّتي تتميّز بالقوّة المطلقة ويتصوّر كلّ من الذّكر والأنثى أنّها أمّ قضيبيّة. كانت الأمّ هي الأولى التي تخيّب آمال كلّ من الذّكر والأنثى إذ يكتشفان أنّها لا تملك القضيب ولا تملك الجواب عن سؤال المعنى الأصليّ.

يلتفت كلّ من الولد والبنت إلى الأب منقذا من العلاقة الثّنائيّة الخانقة، المغرية والمفزعة في آن. ينجح الأب وفق الدّالّة القضيبيّة في ترميز هويّة الذّكر وبعض من هويّة الأنثى، يأخذ

القانون الأصليّ مجراه، ويجد الإنسان إلى التّعايش مع البشر طريقا. ولكنّ المشكل أنّ الأب لا يملك هو أيضا الجواب عن سؤال الوجود الجوهريّ. ومثلما أنّ اللّغة تقدّم لنا فحسب ترميزا للعالم، فتقطعنا بذلك التّرميز ذاته عن العلاقة المباشرة مع الأشياء، فإنّ الأب أو موضعَ القانون الرّمزيّ لا يقدّم إلى الإنسان إلاّ جوابا زائفا يؤكّد العجز عن تقديم الجواب الفعليّ. الجوابُ الزّائف يمكّن الإنسان من أن يحيا، فيتوهّم الذّكرُ أنّه يمتلك علامات الرّجولة جوابا وتتوهّم الأنثى أنّها هي نفسها الجواب الّذي لا ينقال. يحافظ الرّجل على وهمه وراء قوّة زائفة وتحافظ المرأة على وهمها وراء غموض زائف. وبين هذا وذاك ليس للإنسان من خيار إلاّ أن يرضى بالمتعة القضيبيّة أي متعة الدّال. وبين هذا وذاك، يطلب المرء المتعة الأخرى أفقا يُنشد فلا يُدرك. وحتّى إن انفتحت أبوابها أحيانا فلكي تتّشح بالصّمت المطلق تنعاش ولا تُنقل، فتعمّق الوحدة الجوهريّة والعزلة الأصليّة.

نعم، "ليس الذّكر كالأنثى"، لكنّ كليهما لا يجد لسؤال الوجود معنى، فيستنبط له معنى زائفا يوهم الذّات بصحّته.

نعم، "ليس الذّكر كالأنثى"، لكن كليهما فقد باللّغة ألق وحدة الدّالّ بالمدلول افترقا إلى الأبد.

نعم، "ليس الذّكر كالأنثى"، لكنّ كليهما مسجون بين أقطار السّماوات والأرض لا ينفذ منها إلاّ بسلطان.

قائمة المصادر والمراجع

العربيّة:

ابن العربي (أبو بكر): **أحكام القرآن**، مطبعة البابي الحلبي 1968.

ابن كثير (إسماعيل): **تفسير القرآن**، دار طيبة للنّشر والتّوزيع 1999.

البخاري: **صحيح البخاري**، دار مطابع الشّعب، (د–ت).

التّيجاني (محمّد بن أحمد): **تحفة العروس ومتعة النّفوس**، لندن–قبرص، دار رياض الرّايس1992.

التّيفاشي (شهاب الدّين بن أحمد): **نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب**، لندن–قبرص، دار رياض الرّايس1992.

الجاحظ: **الرّسائل**، مكتبة الخانجي، القاهرة 1979.

خضر (العادل): صمت النّساء، ضمن "**يحكى أنّ...مقالات في التّأويل القصصيّ**"، تونس، دار المعرفة للنّشر 2006.

الرّازي (فخر الدّين): **مفاتيح الغيب**، بيروت، دار الفكر 1985.

الزّمخشري (أبو القاسم جار الله): **الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل**، بيروت، دار المعرفة (د–ت).

الطّبري (أبو جرير): **جامع البيان في تأويل القرآن**، بيروت، دار الكتب العلميّة 1992.

قرامي (آمال): **الاختلاف في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة**، بيروت، المدار الإسلاميّ 2007.

مسلم: **صحيح مسلم**، دار إحياء الكتب العربيّة 1955.

يوسف (ألفة): **حيرة مسلمة**، تونس، سحر 2008.

ناقصات عقل ودين، تونس، سحر 2003.

الأعجميّة:

André (Serge):
Que veut une femme ?, Paris, Seuil 1995.

Badinter (Elisabeth)*:*
XY, de l'identité masculine, Paris, Odile Jacob 1992.

Ben Smaïl (Nedra):
Vierges ? La nouvelle sexualité des tunisiennes, Tunis, Cérès 2012.

Boehm (Felix):
« Le complexe de féminité chez l'homme » in *Bisexualité et différence des sexes*, (sous la direction de J-B-Pontalis), Paris, Gallimard 1973.

Bokanowski (Thierry):
« Les enjeux de la passivité chez l'homme » in *Revue française de la psychanalyse*, Paris, PUF 1999.

Chabert (Catherine):
« Les voies intérieures » in *Revue française de la psychanalyse*, Paris, PUF 1999.

Chaboudez (Gisèle):
Rapport sexuel et rapport des sexes, Paris, Denoël 2004.

Chasseguet-Smirgel *(Janine)* (sous la direction de) *:*
La sexualité féminine, Paris, Payot 1991.

David (Christian):
« D'une mythologie masculine touchant la féminité » in *La sexualité féminine* (sous la direction de Janine Chasseguet-Smirgel) , Paris, Payot 1991.

Dolto (Françoise):

Le féminin, Paris, Gallimard 1998.

Les évangiles et la foi au risque de la psychanalyse ou la vie du désir, Paris, Gallimard 1976 .

Lorsque l'enfant paraît, Paris, seuil 1978, tome 2.

Sexualité féminine, Paris, Gallimard 1996.

Freud (Sigmund):

« La disparition du complexe d'Œdipe », in *La Vie sexuelle*, Paris, P.U.F, 1969.

« La féminité » in *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard 1984.

« La négation », in *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, Puf 1985.

« Psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine », in *Revue française de la psychanalyse*, vol 6, n-2.

« Pulsions et destins des pulsions », in *Métapsychologies*, Paris Gallimard, 1968.

« Sur la sexualité féminine », in *La vie sexuelle*, Paris, Puf 1999.

« Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse » (1912), in *Psychologie de la vie amoureuse, in La vie sexuelle*, Paris, Puf 1999.

Totem et tabou, Paris, Point 2010.

Granoff (Wladimir) et Perrier (François):

Le désir et le féminin, Paris, Flammarion 1979.

Lacan (Jacques):

Encore, Paris, Seuil 1975 .

La relation d'objet, séminaire, livre IV, Paris, Seuil 1994.
Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, séminaire, livre IX, Paris, Seuil 1973.

Mernissi (Fatema):
Le Harem politique…Le prophète et les femmes, Paris, Albin Michel 1987.

Miller (Gérard), sous la direction de:
Lacan, Paris, Bordas 1987.

Milner (Jean Claude Milner) :
« De la linguistique à la linguisterie », in *Lacan, l'écrit, l'image,* Paris, Flammarion 2000.

Nasio (J.-D):
Enseignement de sept concepts cruciaux de la psychanalyse, Paris, Editions Rivages 1988.

Pommier (Gérard):
L'ordre sexuel, Paris, Champs Flammarion 1995.

Sibony (Daniel):
Entre deux, Paris, Seuil 2003.

Symons (Donald) :
Du sexe à la séduction, Paris, Sand 1994.

الفهرس

الفصل الثّاني: قلق الخصاء

قلق الخصاء جنسيّا

قلق الخصاء ثقافيّا

الأسس النّفسيّة لقلق الخصاء

الخصاء هو شرط اكتساب الذّكورة أو الخصاء الرّمزيّ

الخصاء هو التّهديد الأوّل أو الخصاء الخياليّ

الخصاء بين قطع العضو وعجزه عن الانتصاب

المرأة الخاصية

شرط البكارة في الزّواج وإخصاء الأمّ

غيرة الرّجال أو الخوف من المقارنة: الأب الطّوطميّ في الأفق

العلاقات السّحاقيّة وحضور الرّجل بالقوّة أو رجل بين امرأتين

الفصل الثّالث: الرّجل فاعل وليس منفعلا/المرأة منفعلة وليست فاعلة

فعل الرّجل وانفعال المرأة جنسيّا

فعل الرّجل وانفعال المرأة ثقافيّا

الأسس النّفسيّة لنفي الانفعال عن الرّجل ونفي الفعل عن المرأة

نسبيّة الفعل والانفعال
الانفعال الأوّلي مع الأمّ
الانفعال الثّانويّ مع الأب
الأنثويّ المغري للذّكر أو غيرة الرّجال من النّساء
الذّكوريّ نفي للأنثويّ
مقايضة الفعل والانفعال: الرّجل يشتري بالمال دَيْنه القضيبيّ/المرأة تبيع بالمال "حقّها" في "اللّذّة"
المرأة القضيب هي بالضّرورة موضوع
المرأة مجال تبادل ذكوريّ
متعة الواحد أو متعة الأحمق
نكاح المحارم حدّ للجنسانيّة أو التّناسب العكسيّ بين الحبّ والشّهوة الجنسيّة
المرأة الفاعلة خطر أو خرافة براءة الرّجل

الباب الثّاني:كتاب المرأة

الفصل الأوّل: الشّوق إلى العضو الذّكريّ

الشّوق إلى العضو الذّكريّ جنسيّا

الشّوق إلى العضو الذّكريّ ثقافيّا

الأسس النّفسيّة للشّوق إلى العضو الذّكريّ

العضو الذّكريّ هو المَعْلم الأوّل
الشّوق المنطقيّ إلى الغائب
الشّوق النّرجسيّ إلى الغائب
هل نرجسيّة المرأة من قبيل التّعويض؟
الإنكار أو الشّوق إلى الغائب عبر الخياليّ الدّائم
الشّوق إلى الغائب عبر الحسّي الفاني
الشّوق إلى الغائب عبر الرّمزيّ الجماعيّ أو الحكم السّلبيّ على المرأة من المرأة
الشّوق إلى الغائب عبر النّكران
بين العضو الذّكريّ والقضيب

الفصل الثّاني: بين اثنين

بين اثنين جنسيّا

بين اثنين ثقافيّا

الأسس النّفسيّة لتراوح الأنثويّ بين اثنين

الفصل الثّالث: نحو المتعة الأخرى

متعة أنثويّة صامتة وغير محدّدة

المتعة الأخرى هي من جهة موضوع المتعة

على سبيل الخاتمة: وليس الذّكر كالأنثى

قائمة المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات

ألفة يوسف أستاذة التّعليم العالي بالجامعة التّونسيّة

صدر لها :

+ وجه الله، ثلاثة سبل إلى الحقّ، مسكلياني، تونس 2019

+ سلسلة "والله أعلم":

في الحجاب، في تعدّد الزّوجات، في الخمر، في المثليّة الجنسيّة، في حدّ السّرقة، في الإعدام، في زواج المسلمة بالكتابيّ (تونس، 2012).

+ شوق، قراءة في أركان الإسلام (تونس، دار سحر 2010).

+ حيرة مسلمة، في الميراث والزّواج والمثليّة الجنسيّة (تونس، دار سحر 2008).

+ Le Coran au risque de la psychanalyse, Paris, Albin-Michel 2007.

+ ناقصات عقل ودين، فصول في حديث الرّسول (تونس، دار سحر 2003).

+ تعدّد المعنى في القرآن (تونس، دار سحر 2003).

+ الإخبار عن المرأة في القرآن والسّنّة (تونس، دار سحر 1997).

+ المساجلة بين فقه اللغة واللسانيّات (تونس، دار سحر 1997).

+ بحوث في خطاب السّدّ المسرحيّ(بالاشتراك، تونس 1994).